

DANIEL BUDA

CREȘTINI ȘI PĂGÂNI ÎN ANTIOHIA SECOLELOR II-IV

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΛΥΚΟΝ

τὸ α'ι



πτόμα καὶ φράσις εὐεπῆς τοι
Ξαν ἀθλίοις ἀνθρώποις ἔχοι
Δηθείας ἐραστής οὐ προσέχει
Ω ἔργον τοῦ λόγου τί καὶ δῆ
ηξάς με λόγοις κενοῖς κανεῖ
καὶ ξυλίνοις. ἐλατοῖς τε οὐδὲ
οῖς, οἱ οὐδὲν πανταῖς ανυπερνούσιν
τρύγα γένεται τοιούτην οὐδὲν
οῦνομον τοιούτην οὐδὲν
τὸ θεοφίλον τοιούτην οὐδὲν
ώς σὺ ὑποτροπίανεις, χαλεπόν
είναι τοιούτην οὐδὲν τοιούτην οὐδὲν
οὐδὲν οὐτικά ἔνει. ἵπας δὲ ἔτι αὐτὸς σὺ ἄγρηστος ὅν τῷ θεῷ



trei exemple ale unei conviețuiri complexe
într-o metropolă a Antichității

Presa Universitară Clujeană
2014

DANIEL BUDA

CREȘTINI ȘI PĂGÂNI
ÎN ANTIOHIA SECOLELOR II-IV

TREI EXEMPLE ALE UNEI CONVIEȚUIRI COMPLEXE
ÎNTR-O METROPOLĂ A ANTICHITĂȚII

Coperta 1: Pe fond: **începutul** lucrării *Ad Autholycum* **în** originalul grecesc (ediția publicată de Robert M. Grant, Oxford, 1970). De la dreapta spre stânga: icoană a Sf. Ioan Gură de Aur; chipul **împăratului** Iulian Apostatul pe o monedă emisă **în** jurul anului 361 (colecția Jürgen K. Schmidt); Libanius reprezentat ca sofist pe o xilografie din secolul al XVIII-lea.

DANIEL BUDA

**CREȘTINI ȘI PĂGÂNI
ÎN ANTIOHIA SECOLELOR II-IV**

**TREI EXEMPLE
ALE UNEI CONVIEȚUIRI COMPLEXE
ÎNTR-O METROPOLĂ A ANTICHITĂȚII**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb

Pr. Conf. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan

ISBN 978-973-595-749-0

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Constantin Dancu

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Fiului meu, Theodor

Cuprins

Cuvânt înainte.....	13
Introducere.....	15
I. Teofil al Antiohiei – Apologetul creștin din Antiohia secolului al II-lea.....	21
I.1. Scurtă biografie.....	21
I.2. Opera lui Teofil al Antiohiei	24
I.2.1. <i>Către Autolic</i>	27
I.2.1.1. <i>Destinatarul</i>	28
I.2.1.2. <i>Structura, forma și stilul</i>	30
I.2.1.3. <i>Scopul</i>	38
I.2.1.4. <i>Sursele</i>	39
I.2.1.5. <i>Receptarea</i>	45
I.2.1.6. <i>Manuscrisse și ediții</i>	47
I.3. Teofil al Antiohiei, apărător al creștinismului	49
I.3.1. Ad A. cartea I	49
I.3.1.1. <i>Absurditatea idolatriei și apărarea numelui de creștin.....</i>	49
I.3.1.2. <i>Vederea și natura lui Dumnezeu</i>	50
I.3.1.3. <i>Împotriva idolatriei.....</i>	59
I.3.1.4. <i>Din nou despre apărarea numelui de creștin.....</i>	63

DANIEL BUDA

<i>I.3.1.5 Învierea morților. Îndemn la credință.....</i>	65
I.3.2. Ad A. cartea II.....	67
<i>I.3.2.1. Absurditatea păgâanismului.....</i>	67
<i>I.3.2.2. Cosmologia biblică.....</i>	76
<i>I.3.2.3. Despre istoria biblică a omenirii de după căderea lui Adam.....</i>	92
<i>I.3.2.4. Împotriva idolatriei. Adevărul revelat consemnat în scrierile profetilor.....</i>	97
I.3.3. Ad A. cartea III.....	101
<i>I.3.3.1. Stupiditatea filosofiei și a religiei grecilor.....</i>	101
<i>I.3.3.2. Superioritatea doctrinară și morală a creștinismului.....</i>	108
<i>I.3.3.3. Vechimea creștinismului și a revelației lui sau crono-logia în slujba adevărului.....</i>	111
I.4. Ad A. din perspectiva relațiilor dintre creștini și păgâni la Antiohia	121
I.4.1. Un apologet care nu-L pomenește pe Iisus Hristos.....	122
I.4.2. Filoiudaismul lui Teofil al Antohiei.....	125
Concluzii.....	129
II. Iulian Apostatul împotriva creștinilor din Antiohia.....	141
II.1. Sursele.....	141
II.2. Situația religioasă din Antiohia de la „ecuitoria constantiniană” până la începutul domniei lui Iulian Apostatul.....	145
II.3. Iulian Apostatul înainte de sosirea la Antiohia.....	155
II.4. Iulian Apostatul împotriva creștinilor din Antiohia.....	159
II.4.1. Motivele venirii la Antiohia. Primele probleme.....	159
II.4.2. Măsuri de consolidare a elenismului.....	166

II.4.3. Incendierea templului lui Apolo. Persecuții împotriva creștinilor.....	173
II.4.4. Polemica literară dintre Iulian și creștinii din Antiohia. Rolul lui Diodor.....	179
Concluzii	180
III. Sfântul Ioan Hrisostom și Libanios: doi antiohieni angajați în salvarea orașului natal.....	195
III.1. Sursele	195
III.2. Protagoniștii	199
III.2.1. Sfântul Ioan Hrisostom.....	199
III.2.2. Libanius	201
III.3. Situația religioasă în Antiohia de la moartea lui Iulian până la începutul crizei statuilor.....	205
III.4. „Afacerea statuilor”	221
III.4.1. Revolta care a dus la distrugerea statuilor.....	221
III.4.2. Apărarea orașului de către creștini și păgâni.....	229
III.4.2.1. <i>Antiohia este un oraș liniștit</i>	231
III.4.2.2. <i>Influența demonică</i>	232
III.4.2.3. <i>Revolta a fost provocată de străini</i>	233
III.4.2.4. <i>Delegația antiohiană. Rolul episcopului Flavian</i>	236
III.4.2.5. <i>O delegație a împăratului ajunge la Antiohia. Sancțiunile impuse.....</i>	244
III.4.2.6. <i>Rolul monahilor</i>	249
III.4.2.7. <i>Iertarea primită din partea împăratului.....</i>	257
III.5. Alte aspecte legate de „afacerea statuilor”	259
III.5.1. Sensul moral al „afacerii statuilor”	259

DANIEL BUDA

III.5.2. Imaginea Antiohiei	265
III.6. Evaluare finală și concluzii.....	269
Concluzii finale: Principalii factori ai complexității conviețuirii dintre creștini și păgâni în Antiohia secolelor II-IV.....	285
Tablou cronologic.....	291
Lista episcopilor Antiohiei între anii 169-404.....	303
Abrevieri.....	306
BIBLIOGRAFIE.....	307

Cuvânt înainte

Prezentul volum cuprinde forma mult extinsă și elaborată a trei prelegeri susținute la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca în mai 2012, la invitația Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb. Invitat fiind să susțin o serie de trei prelegeri care să fie cuprinse sub o singură temă, am ales să vorbesc despre relația dintre creștini și păgâni în Antiohia în secolele II-IV, oprindu-mă asupra a trei exemple, din multe altele posibile. În *Introducerea* la prezentul volum voi prezenta motivele pentru care am ales aceste exemple ale conviețuirii dintre creștini și păgâni din Antiohia secolelor II-IV. Aici voi aminti doar faptul că fiecare dintre aceste trei exemple de conviețuire au format atunci câte o prelegere, iar în acest volum formează câte un capitol.

După susținerea prelegerilor, am început să lucrez la extinderea conținutului lor, până ce s-a ajuns la forma publicată aici. Chiar dacă forma și dimensiunea acestora s-a schimbat semnificativ, concluziile prezentate în fața studenților de la Cluj au rămas în mare parte aceleiași. Cea mai mare parte a volumului a fost redactată la Geneva și Sibiu în perioada mai 2012 – iulie 2014. Forma finală a prezentului volum a fost realizată la New York, unde în luna august din vara acestui an m-am aflat la o bursă de cercetare cu scopul de a redacta o mică lucrare cu titlul *Pelerinajul în Biserica primară*. Pe lângă munca la acel proiect, am găsit timp pentru definitivarea acestui volum.

Datorez recunoștință în primul rând Pr. Prof. Dr.

DANIEL BUDA

Ioan-Vasile Leb pentru invitația de a ține prelegerile care au stat la baza prezentului volum. Mulțumiri adresez de asemenea Pr. Conf. Dr. Gabriel Gârdan care a asistat la prelegerile susținute la Cluj și a mijlocit publicarea prezentului volum la vestita editură Presa Universitară Clujeană. Numeroși alți colegi români, germani, elvețieni, britanici și americani au contribuit cu sfatul lor la îmbunătățirea conținutului acestui volum. Amintesc aici, în afară de cei doi distinși colegi clujeni menționați mai sus, doar pe Aurel Pavel, Paul Brusanowski, Ioan Mircea Ielciu, Ciprian-Iulian Toroczkai, Adrian Podaru, Hans Klein, Daniel Benga, Christoph Marksches, Adolf Martin Ritter, Andreas Heiser și John Anthony McGucken. Mulțumirile mele se îndreaptă de asemenea spre angajații Bibliotecii Universitare din Geneva și ai Bibliotecii Burke a Universității Columbia din New York, care cu mult profesionalism mi-au înlesnit accesul la bibliografia necesară redactării prezentului volum.

Soția mea a fost cea care și de această dată, cu aceeași răbdare și profesionalism, a corectat manuscrisul prezentului volum, fapt pentru care îi sunt recunoscător. Gândurile mele se îndreaptă de asemenea spre Preacucernicul Protos. Dr. Chesarie Bertea care mi-a oferit ospitalitate la New York și spre credincioșii parohiei ortodoxe române Sfânta Maria din Queens, New York, cărora le-am slujit ca preot în perioada bursei de cercetare mai sus amintite și care mi-au fost alături, întărinu-mă prin rugăciunile lor. Dedic acest volum celui de-al doilea fiu al meu, Theodor, cu gândul că multe din orele dedicate scrierii acestui volum s-ar fi cuvenit să le petrec alături de el și de ceilalți membri ai familiei.

New York, SUA, 1 august 2014
Sfinții Șapte frați Macabei

Introducere

Antiohia a fost în temeiata cu trei secole înainte de Hristos (la 22 mai 300 î. Hr.) de către un rege păgân spre a fi un oraș păgân al lumii elenistice orientale. Lucrurile s-au schimbat esențial în ceea ce privește istoria religioasă a acestui oraș o dată cu începutul erei creștine. Creștinismul a pătruns foarte de timpuriu la Antiohia și a crescut constant, astfel încât spre sfârșitul secolului al IV-lea a reprezentat cea mai importantă comunitate religioasă a orașului.

Așa cum arată *titlul* prezentului volum, în cuprinsul acestuia îmi propun să mă ocup de relația dintre creștini și păgâni în Antiohia în secolele II-IV. Deși titlul vorbește doar despre relația dintre creștini și păgâni, din cuprinsul și concluziile acestui volum reiese că raporturile dintre creștini și păgâni din Antiohia, din perioada mai sus indicată, nu poate să fie înțeleasă fără luarea în considerare a unui al treilea element, anume cel iudaic. *Subtitlul* relevă faptul că nu va fi vorba de o prezentare liniară a întregii istorii a relațiilor creștino-păgâne din Antiohia în perioada indicată, ci îmi propun analizarea a trei exemple sau cazuri punctuale, după care, în final, am încercat formularea câtorva concluzii. În mod obligatoriu trebuie să explic de ce anume m-am oprit asupra acestor exemple sau cazuri și nu asupra altora.

Prima parte este dedicată analizării polemicii

antipăgâne din lucrarea *Ad Autholycum* a lui Teofil al Antiohiei. Am ales să mă ocup în acest volum de această lucrare apologetică pentru că este prima operă literară de proveniență antiohiană care încearcă în mod sistematic o polemică la adresa lumii păgâne, cu idolii și templele ei, cu filosofia și religiile ei, precum și o apologie a credinței creștine. Întrucât în niciunul dintre volumele scrise până acum nu m-am ocupat în detaliu de biografia și opera episcopului Teofil al Antiohiei, am decis să le prezint în acest volum. Am realizat o prezentare detaliată a cuprinsului lucrării *Ad Autholycum* spre a releva, pe lângă modul în care este prezentat raportul dintre creștini și păgâni, dezvoltarea teologică realizată de aceasta, în parte ca reacție la atacurile venite din partea lumii păgâne. Am ales să prezint în detaliu și cu multe citate cuprinsul lucrării *Ad Autholycum* spre a extrage în final ceea ce această operă ne spune despre relația dintre creștini și păgâni în Antiohia sfârșitului de secol al II-lea creștin.

A doua parte se ocupă de polemica la adresa creștinismului realizată de împăratul Iulian Apostatul în perioada șederii sale la Antiohia. În acest capitol am considerat că este necesară o scurtă prezentare a biografiei lui Iulian, spre a se înțelege mai ușor lupta sa contra creștinismului, precum și o istorie a evoluției bisericii antiohiene și a relației ei cu păgânii de la „cotitura antiohiană” până la începutul domniei lui Iulian. Timpul petrecut de Iulian la Antiohia și polemica sa cu antiohienii în general și cu creștinii antiohieni în special reprezintă un caz particular în istoria creștinismului: avem detalii destul de amănunțite despre modul în care împăratul care a încercat să redea elenismului, cu religia și filosofia lui, lo-

cul pe care l-a avut de secole în Imperiul roman, după ce vreme de o jumătate de secol creștinismul fusese tolerat și treptat încurajat de către împărații romani, a relaționat cu creștinii dintr-una din metropolele Imperiului.

A treia parte se ocupă de Sfântul Ioan Gură de Aur și Libanios în contextul „afacerii statuilor.” Și aici am realizat o foarte scurtă biografie a lui Libanios și o prezentare a istoriei Bisericii din Antiohia de la moartea lui Iulian până în anul în care a avut loc „afacerea statuilor,” cu punctarea evoluției relațiilor dintre creștini și păgâni după experiența încercării lui Iulian de a redresa elenismul. În centrul acestei a treia părți se află prezentarea, pe cât a fost posibil comparativă, a modului în care Sfântul Ioan Gură de Aur, pe atunci preot la Antiohia, și Libanius, retor păgân din acest oraș, au înțeles să-și apere orașul natal în fața împăratului. Am apelat în primul rând la opera celor doi și doar în mică măsură la literatură secundară, tocmai pentru a da prioritate dimensiunii comparative a studiului. Din studiul comparativ al celor două demersuri care au atât puncte comune cât și elemente paralele și opuse, obținem o imagine a modului în care creștinii și păgânii au relaționat la Antiohia în jurul unei chestiuni de interes comun.

Fiecare capitol al acestui volum cuprinde câte un *excurs* menit să așeze mai bine în context și să lege tema tratată în capitolul respectiv de istoria Antiohiei ca metropolă a Antichității. Astfel, capitolul dedicat lui Teofil al Antiohiei și polemicii sale antipăgâne încearcă să arate cât de păgână era Antiohia în vremea episcopului Teofil, prezentând templele despre care avem mărturii literare că existau în vremea lui Teofil al Antiohiei. Excursul din cel de-al doilea capitol relevă căți împărați au fost

prezenți la Antiohia din același motiv strategico-militar, precum Iulian, și care a fost relația acestora cu populația locală. Din această simplă redare a evenimentelor pe această temă vom înțelege că Iulian nu a fost primul care a intrat în conflict cu populația locală în vremea pregătirii unei campanii militare. Excursul celui de-al treilea capitol își propune o trecere în revistă a statuilor despre care știm că au existat la Antiohia de-a lungul istoriei acestui oraș până în 387 și a rolului jucat de acestea în viața orașului.

Nădejdea mea este că cei care vor lectura acest volum vor fi convinși că a fost o decizie corectă și susținută științific să definesc, în subtitlul acestuia, drept „complexă” relația dintre creștini și păgâni în metropola Antiohiei secolelor II-IV. Complexitatea acestor relații reiese dintr-o multitudine de factori. Voi aminti aici doar câțiva dintre ei, sper, cei mai importanți: contactul dintre mesajul Evangheliei și lumea greco-romană cu religiile și filosofia, cu logica și retorica ei; atitudinea responsabililor politici de diferite nivele față de religios; existența elementului iudaic cu rol de asemenea complex, de concurrent, de adversar, de mediator, de orientare sau de furnizor de experiență și argumentație; diviziunile și ereziile existente între creștini; diversitatea lumii păgâne; credința, personalitatea, talentul și viziunea liderilor religioși și politici creștini și păgâni; coeziunea dintre diferite grupuri determinante din interiorul Bisericii, respectiv a cultelor și școlilor filosofice și marea masă a credincioșilor.

Taboul cronologic de la finalul volumului este menit să faciliteze cititorului înțelegerea șirului eveni-

mentelor cuprinse în acesta. *Lista episcopilor* Antiohiei dintre anii 169- 404, adică de la începutul episcopatului lui Teofil al Antiohiei și până la moartea lui Flavian, este menită să ofere o imagine mai clară asupra complexității peisajului ecclaziastic din această metropolă. Se va observa astfel mai ușor starea de schismă existentă la Antiohia în cea mai mare parte din perioada de care se ocupă prezentul volum.

I. Teofil al Antiohiei – Apologetul creștin din Antiohia secolului al II-lea

I.1. Scurtă biografie

Viața lui Teofil al Antiohiei¹ ne este puțin cunoscută. Informațiile care le avem despre el provin din singura sa operă păstrată în întregime – *Ad Autholycum* (Ad A.; Către Autolic) – precum și din scurte notițe lăsate de Eusebiu de Cezarea în *Istoria bisericescă* și *Cronica* sa, respectiv de Fericitul Ieronim în *Despre bărbații iluștri*, *Cronica* și una dintre epistolele sale. Nu știm anul în care Teofil s-a născut. Patrologii estimează că naștere-rea sa poate fi plasată la începutul secolului al II-lea, de vreme ce știm, cu aproximație, perioada în care a fost episcop al Antiohiei. În schimb, cunoaștem mai multe

¹ Pentru o biografie mai detaliată vezi Quasten vol. I, p. 236-242; Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, ed. a 8-a, Herder, 1978, p. 75-76; Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1. Band: *Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, 1902, p. 278-290; Martin Heimgartner, *Theophilus* în RGG (editia a 4-a), vol. 8, p. 339; Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, trad. de Lector Dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2000, p. 268-272. Vezi de asemenea Daniel Buda, *Antiohia preniceeană. O istorie a creștinismului din Antiohia în perioada primară*, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2014, p. 229-233, cu bibliografia indicată.

despre locul nașterii sale. Potrivit proprietelor mărturii, Teofil s-a născut în Mesopotamia, lângă Eufrat.² Tot Teofil este cel care ne spune că era de origine păgână, de vreme ce a devenit creștin la maturitate în urma citirii Sfintelor Scripturi.³ Un studiu recent a sugerat, având în vedere simpatia sa pronunțată față de iudaism, că convertirea la creștinism ar fi avut loc abia spre sfârșitul vieții.⁴ Nu știm când anume s-a mutat la Antiohia, dar ce vreme ce este clar că a avut parte de o educație destul de solidă pe care cel mai bine ar fi putut-o primi la Antiohia, putem presupune că a venit în marea metropolă la tinerețe. Din scrierile rămase de la el este ușor de înțeles că a studiat retorica. Când Teofil spune despre el însuși că este „neiscusit în cuvânt,”⁵ adică în arta vorbirii, arată de fapt că

2 Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic* în *Apologeți de limbă greacă*, trad., introducere, note și indice de Pr. D. Fecioru, EIB-MBOR, București, 1980, 2, 24, ed. rom., p. 313: „... celealte două râuri sunt bine cunoscute de noi, râurile numite Tigru și Eufrat; ele sunt vecine cu regiunile noastre.” După Robert M. Grant, această afirmație este prea vagă pentru a deduce că Teofil ar fi fost originar din părțile Mesopotamiei. El mai observă că „regiunile noastre” nu este o traducere exactă, ci s-ar putea la fel de bine traduce cu „latitudinea noastră.” Tradus așa, textul ar spune doar că Teofil ar fi trăit la nord de zona toridă a celor două râurilor, regiune unde se află inclusiv Antiohia (Robert M. Grant, *The Problem of Theophilus* în HTS 43:3, 1950, p. 179).

3 Ad A., I, 14, ed. rom., p. 291: „Nici eu nu credeam în învierea morților; dar acum, după ce am înțeles bine aceste lucruri, cred; în același timp am dat de Sfintele Scripturi ale sfintilor profeti, care prin Duhul lui Dumnezeu au prezis pe cele de mai înainte așa cum s-au întâmplat, pe cele prezente așa cum se întâmplă, iar pe cele viitoare în ordinea în care se vor întămpla. Luând aşadar în considerare cele întâmpălate, arătate de mai înainte, nu mai sunt necredincios, ci cred, supunându-mă lui Dumnezeu.”

4 William R. Schoedel, *Theophilus of Antioch: Jewish Christian?* în *Illinois Classical Studies* 18 (1993), p. 279-297.

5 Ad A. 2,1, ed. rom., p. 393.

studiașe retorica și era familiar cu principiile acesteia. Acest lucru este evident din faptul că folosește metode retorice precum antiteza și anaforaua.⁶ De asemenea se dovedește a fi un bun cunoșcător al literaturii filosofice, ceea ce trădează studii sistematice de filosofie. De asemenea el citează autori antici de a căror existență nu știm din alte surse și a căror operă nu ni s-a păstrat. Pe scurt, putem spune că Teofil a fost „un creștin urban educat ..., un copil al metropolei sale.”⁷

Teofil a ajuns episcop al Antiohiei după moartea episcopului Eros⁸ în jurul anului 169, fiind, potrivit lui Eusebiu de Cezarea, cel de-al șaselea episcop al Antiohiei,⁹ iar potrivit Fericitului Ieronim, cel de-al șaptelea.¹⁰ Din păcate nu știm nimic despre activitatea lui ca episcop, însă din singura sa lucrare păstrată, *Către Autolic*, putem deduce câteva detalii legate de situația Bisericii

6 J. Quasten, vol. I, p. 239.

7 Ch. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, C. H. Beck Verlag, München, 2006, p. 16.

8 Fericitul Ieronim, *Die Chronik des Hieronymus*, Eusebius' Werke VII, GCS 23, (ed. R. Helm), GCS 23, Berlin, 1956, p. 205.

9 Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* 4, 20, trad., note și comentarii de Teodor Bodogae, PSB, vol. 13, EIBMBOR, București, 1987, p. 170: „Despre Biserica Antiohiei se știe că Teofil a fost cel de-al șaselea episcop începând de la Apostoli.”

10 Fericitul Ieronim, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, introducere, trad. și note de Dan Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 36. În Epistola 121,6 Ieronim îl consideră totuși pe Teofil ca fiind al șaptelea episcop al Antiohiei. Diferența față de lista episcopilor antiohieni a lui Eusebiu de Cezarea rezultă din enumerarea sau nu a Sfântului Petru drept episcop al Antiohiei (despre posibila activitate a Apostolului Petru la Antiohia vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 162-165).

din Antiohia din vremea sa.¹¹ În schimb el nu face nicio aluzie la calitatea sa de episcop al Antiohiei.

Nici data morții sale nu este sigură. Știm doar că a trecut la cele veșnice înainte de 188, când episcop la Antiohia era Maximinus. În niciun caz Teofil nu a murit în anul 178, dată indicată de Eusebiu de Cezarea în *Cronica*¹² sa, de vreme ce știm că a treia carte din Ad A. (3, 27) amintește de moartea împăratului Marc Aureliu care a avut loc în anul 180. În *Martirologiul roman* Teofil este pomenit la 13 octombrie. În Sinaxarul Bisericii Constantinopolitane nu este pomenit deloc.¹³

I.2. Opera lui Teofil al Antiohiei

Teofil a fost un autor destul de prolific, dar din păcate mare parte din opera sa s-a pierdut. Potrivit lui Eusebiu, Teofil al Antiohiei a fost autorul unei lucrări *Împotriva ereziei lui Hermogen* în care ar fi folosit mărturii luate din Apocalipsa lui Ioan.¹⁴ Tot Eusebiu îi atribuie o lucrare *Împotriva lui Marcion* pe care istoricul bisericesc o aprecia mult.¹⁵ Friedrich Loofs (1858-

11 Daniel Buda, *Antiohia prențeeană* ..., p. 231-233.

12 Eusebius Werke, *Die Chronik aus dem Armenischen überetzt. Mit textkritischem Apparat*, J. Karst (ed.), GCS 20, Berlin, 1911, p. 223.

13 Dumitru Fecioru, *Introducere la Trei cărți către Autolic* ..., p. 270.

14 Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* 4, 24, 1, ed. rom., p. 174.

15 Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* 4, 24, ed. rom., p. 170: „Teofil a luptat și el cu alții împotriva erezilor, după cum reiese din scrierea de mare valoare compusă de el împotriva lui Marcion,

1928)¹⁶ a încercat să demonstreze, fără succes¹⁷, că o parte din tratatul antimarcionit al lui Teofil ar putea fi reconstruit din lucrarea Împotriva *erezilor* a lui Irineu al Lyonului.¹⁸ Lucrarea lui Teofil împotriva lui Marcion a fost, foarte probabil, cunoscută și utilizată de Tertulian în redactarea propriei lucrări antimarcionite. De asemenea între această lucrare a lui Teofil și Ad A. (mai ales carte a doua), există în mod evident o legătură. În sfârșit, Eusebiu amintește și „alte lucrări catehetice” care ar fi fost scrise de Teofil, fără a oferi niciun alt detaliu. Fericitul Ieronim amintește de un *Comentariu la Evanghelii* și de un *Comentariu la Proverbele lui Solomon*, însă se îndoia că acesta din urmă l-ar fi avut ca autor pe Teofil.¹⁹ Patrologul german Theodor Zahn (1838-1933) a crezut că a descoperit comentariul lui Teofil la Evanghelii

scriere care s-a păstrat și ea până astăzi împreună cu alte cărți despre care am vorbit.”

16 Vezi F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Leipzig, 1930.

17 Pentru argumentarea respingerii teoriei lui Loofs, vezi F. R. M. Hitchcock, « Loofs' Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus in JThS. 38, 1937, p. 130 și urm.

18 Friedrich Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Texte u. Untersuchungen 46, 2, Leipzig, 1930.

19 Fericitul Ieronim, *Despre bărbații iluștri*, 25, trad. și note Dan Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 36-37: „Teofil, al săselea episcop al Bisericii din Antiohia, a alcătuit în timpul împăratului M. Antoninus Verus, o carte împotriva lui Marcion, ce se păstrează până azi. Îi sunt atribuite trei volume către Autolychus și o carte împotriva erziei lui Hermogene dar și alte tratate scurte însă alese, ținând de zidirea Bisericii. Am mai citit Comentarii despre Evanghelie și despre Proverbele lui Solomon, ce poartă numele său, dar nu mi s-a părut că acestea s-ar potrivi cu distincția și stilul volumelor amintite mai sus.”

într-un comentariu latin editat de Margarin de la Bigne (1546-1595), sub numele unui Teofil, în *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, Paris, 1575, 5, 169-192 și reprodus de I. C. T. Otto în *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, Jena, p. 278-324. S-a dovedit ulterior că acest comentariu nu este decât o compilație tardivă din mai mulți autori patristici latini.²⁰ Dintr-una din epistolele Fericitului Ieronim rezultă că Teofil ar fi fost autorul unei armonii a Evangeliilor.²¹

Teofil însuși menționează în Ad A. în mai multe rânduri o lucrare a sa cu titlul *Despre istorii*. Din descrierea realizată în Ad A. aflăm că a avut mai multe cărți și că în prima s-a ocupat de originea genealogiilor biblice.²² De asemenea această lucrare a cuprins o parte care se ocupa de dovedirea faptului că numele zeilor nu sunt alceva decât nume de oameni.²³ Este posibil ca lucrarea *Despre istorii* să-i fi fost cunoscută lui Autolic.²⁴

20 Adolf von Harnack, *Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Abitochien*, Texte und Untersuchungen I,4, Leipzig, 1883; W. Sanday, *A Commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch* în *Studia Biblica*, 1885, p. 98-101.

21 Fericitul Ieronim, *Epistola ad Algasiam Liber Quaestiorum Undecim*, 121, 6, 15 în CSEL LVI/1, p. 24.

22 Ad. A., 2, 30, ed. rom., p. 317: “Dar cei care voiesc să știe mai multe despre toate neamurile oamenilor le pot afla ușor din Sfintele Scripturi. Și eu am scris despre acestea într-o altă lucrare, după cum am spus mai înainte, vorbind despre originea genealogiilor în prima parte a lucrării mele, *Despre istorii*.” „Despre cei trei fi ai lui Noe, despre neamul și genealogia lor, am scris pe scurt în cartea amintită mai sus.” (Ad A. 3, 31, ed. rom., p. 318).

23 „În ce privește numele aşa numiților dumnezei, am dovedit chiar din istoriile pe care le-am scris, aşa cum am arătat mai înainte, că nu sunt pentru ei decât nume de oameni.” (Ad A. 3, 24, ed. rom., p. 320).

24 „Socot că nu mai este nevoie să înșir celelalte țări și orașe, să

Pe baza unor afirmații din Ad A., unii patrologi²⁵ au susținut că Teofil ar fi fost autorul unei lucrări *Despre zei și viața desfrânată*²⁶ și a unei lucrări *Despre demon*²⁷. Din fragmentele în cauză din Ad A. nu rezultă clar dacă Teofil a scris lucrări cu acest titlu sau numai s-a ocupat de aceste teme în alte lucrări ale sale, posibil cu alt titlu.

I.2.1. *Către Autolic*

Singura lucrare a sa care ni s-a păstrat în întregime este *Către Autolic*, în trei cărți. În cartea a treia²⁸ el

vorbesc de originea numelor lor mai ales ţie, care cunoşti istoria.” (Ad A. 3, 19, ed. rom., p. 349). „Viața lui Noe ... este istorisită de mine în cartea de care am pomenit mai înainte, pe care, dacă vrei, poți să o citești și tu” (Ad A. 2, 30, ed. rom., p. 317).

25 De exemplu Dumitru Fecioru, *Introducere* ..., p. 273.

26 „Pentru ce să mai însir faptele lui Poseidon și ale lui Apolo, sau ale lui Dionisos, ale lui Heracle, ale Atenei cea cu săni frumoși și ale Afroditei cea nerușinată, când am vorbit mai cu de-amănuntul despre ele într-o altă carte?” (Ad A. 3, 4, p. 330).

27 „Demonul se mai numește și drac, pentru că a fugit pe furiș de la Dumnezeu. Mai întâi era înger. Dar despre subiectul acesta este mult de spus; de aceea trec acum peste el, pentru că l-am tratat în altă parte.” (Ad A. 2, 28, ed. rom., p. 316). Vezi și explicația de la nota 96, p. 316 cu privire la înțelesul cuvântului „drac” în greceaca veche. Se pare că la autorii antiohieni a existat un interes ridicat pentru demonologie, de vreme ce și Sfântul Eustatiu al Antiohiei a scris pe această temă în lucrarea *Despre vrăjitoarea din Endor*. (Pentru biografia Sfântului Eustatiu vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustatiu al Antiohiei până la Nestorie*, ed a doua, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2012, 41-50. Despre aspectele legate de demonologie din lucrarea sa *Despre vrăjitoarea din Endor* vezi Daniel Buda, *Aspects of Demomology in the text „On The Belly-Myther” of Endor by St. Eustathius of Antioch* în *Teologia*, 57:4, 2013, p. 171-181).

28 Ad A. III, 28, ed. rom., p. 349: „Iar de la domnia lui Cirus până la moartea lui Aureliu Verus 741 de ani.”

pomenește de moartea împăratului Marc Aureliu (161-180), care a avut loc la 17 martie 180, deci aceasta a fost scrisă ceva mai târziu, respectiv în vremea împăratului Comodus (180-192). Dacă descrierea persecuției din finalul Ad A.²⁹ se referă la martirii din Scili care a avut loc la 17 iulie 180 aşa cum s-a sugerat,³⁰ atunci avem un alt indiciu că ultima carte a acestei lucrări a fost scrisă la scurtă vreme după aceste evenimente. Rezultă de aici că această lucrare apologetică a lui Teofil a fost scrisă cam în același timp cu cele ale apologețiilor Tațian și Atenagora Atenianul.

I.2.1.1. Destinatarul

Lucrarea este destinată unui oarecare Autolic,³¹ un păgân intelectual din Antiochia. Teofil îl descrie drept un personaj real pe care l-a întâlnit de mai multe ori. Din debutul cărții întâi din Ad A. aflăm că ideea scrierii aceastei cărți s-a născut în urma unei discuții contradictorii între Teofil și Autolic pe marginea divinității.³² Chiar dacă nu este un dialog, Ad A. pretinde cel puțin a fi în parte un fel de redactare ulterioară a unor discuții avute între cei doi. Discuția nu a avut darul de a-l convinge pe Autolic, în schimb s-au despărțit ca prieteni.³³

29 Vezi Ad A. 3, 30, ed. rom., p. 350.

30 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 228.

31 Cartea a treia din Ad A. începe cu o adresare către acesta în formula specifică scrisorilor în Antichitate: „Teofil către Autolic, salutare” (Ad A. 3, 1, ed. rom., p. 328).

32 Ad. A. 1, 1, ed. rom., p. 282.

33 Faptul că atât în Ad A. 1, 1 (ed. rom., p. 282) cât și în Ad A. 2,1 (ed. rom., p. 293) Teofil îl numește pe Autolic “prieten” nu ne permite să deducem că aceștia ar fi fost neapărat buni prieteni. La fel ca

În debutul cărții a doua din Ad A., autorul scrie că s-a întâlnit cu destinatul operei sale cu câteva zile înainte, că au discutat, uneori în contradictoriu, dar s-au despărțit ca prieteni. La câteva zile după întâlnire, Teofil ar fi primit solicitarea din partea lui Autolic să-i scrie despre cele discutate. Rezultatul acestei cereri a fost cartea a doua din Ad A.³⁴ Nici aceasta nu pare să-l fi convins pe deplin pe Autolic, ba mai mult, într-o nouă discuție, acesta pare să fi ridicat problema vechimii cărților Scripturii pe care se bazează argumentația lui Teofil.³⁵ Rezultatul a fost a treia carte a lucrării Ad A. Din cuprinsul cărții a treia aflăm mai multe detalii despre personalitatea lui Autolic. Teofil îl consideră pe destinatarul operei sale ca fiind deștept, dar din păcate credul din moment ce a aplecat urechea la calomniile aduse la adresa creștinilor. În schimb Autolic este prezentat ca un căutător al adevărului, de unde rezultă și efortul livresc al lui Teofil de a-i prezenta adevărata religie, adică creștinismul. De asemenea Autolic era înclinat spre studiu, asemeni

în uzul vorbirii de astăzi din limba română, dar și din alte limbi, și în Antichitate cineva putea fi numit “prieten” din polițe sau din dorința de a destinde atmosfera.

34 Ad. A, 2,1, ed. rom., p. 293: “Cu câteva zile înainte, o prea bunule Autolic, am stat de vorbă împreună. M-ai întrebat care-i Dumnezeul meu și urechile tale au dat ascultare câtăva vreme cuvântului meu. ... Apoi ne-am despărțit unul de altul cu foarte mare prietenie și ne-am dus fiecare la casa lui, deși la început ai fost aspru cu mine. Știi doar și-ți amintești că socoteai neburie spusele mele. Mai târziu, însă, tu m-ai îndemnat să-ți scriu.”

35 Ad A. 3,1, ed. rom. p. 328: „Când stai de vorbă cu mine socotești încă basm cuvântul adevărului, socotind că scrierile noastre sunt scrise de curând și noi, de aceea nici nu voi pregeta a vorbi, cu ajutorul lui Dumnezeu, din nou despre vechimea lor, făcându-ți o scurtă prezentare, ca să nu pregeți a o citi...”

autorului,³⁶ petrecând mult timp în biblioteci. Din cuprinsul operei care-i este destinată, s-ar putea deduce, aşadar, că acesta a fost un personaj real, de a cărui soartă şi eventuală convertire la creştinism, Teofil este deosebit de interesat. Ad A. se încheie cu speranţa că Autolic va cunoaşte în cele din urmă adevărul şi va deveni creştin. Unii autori moderni cred în existenţa istorică a lui Autolic³⁷, dar există şi păreri contrarii.

I.2.1.2. Structura, forma şi stilul

S-a observat pe bună dreptate că cele trei cărţi din Ad A. sunt independente unele de altele, putând fi citite ca atare.³⁸ Din Ad A. rezultă de asemenea că cele trei cărţi au fost scrise la date diferite, dar totuşi apropiate unele de altele. De exemplu, din debutul cărţii a doua aflăm că aceasta nu a fost scrisă la multă vreme după cea dintâi.³⁹ Aceasta nu ar exclude ca ele să fi circulat

36 Ad. A. 3, 4, ed. rom., p. 330: “... deşi eşti deştept, totuşi îngădui cu plăcere prostiile; că altfel n-ai fi fost mişcat de nişte oameni fără de minte, ca să fii furat de nişte cuvinte deşarte şi să dai crezare unor zvonuri răspândite de mai înainte, că guri necredincioase ne calomniază pe nedrept pe noi. ... Eu mă mir mai ales de tine, care eşti studios în toate celelalte şi cercetezi toate lucrurile, că ascultă cu nepăsare cele spuse despre noi. Că nu pregeţi, de ăi-ar fi cu putinţă, să stai şi noaptea în biblioteci.” De asemenea, din debutul cărţii a treia din Ad A. aflăm că destinatarul se ocupa intens de citirea sau poate chiar scrierea unor cărţi specifice autorilor păgâni: „Pentru că scriitorii vor să compună multime de cărţi spre slavă deşertă, unii despre zei, războie sau ani, alŃii despre mituri nefolositoare şi despre alte subiecte zadarnice, cu care şi tu te-ai ocupat până acum şi nu pregeţi de a îndura osteneala aceasta ...” (3,1, ed. rom., p. 328).

37 Christoph Marksches, op. cit., p. 16.

38 Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie* ..., p. 76.

39 Aceasta dacă putem lua ca informaŃie veridică descrierea din

separat în primele secole după redactare. Drept urmare, dacă un autor antic a folosit una dintre cărțile Ad A. nu înseamnă neapărat că le-a cunoscut și pe celealte.⁴⁰

Prima carte din Ad A. este completă în ea însăși⁴¹ și este numită de către Teofil ómilia.⁴² Aceasta are forma unei diatribe și pare a fi o rearanjare a mai multor materiale catehetice spre a primi un caracter apologetic.⁴³ Cuprinsul capitolelor acestei prime cărți ar putea fi rezumat astfel:

Despre absurditatea idolatriei ; Scurt excurs pentru apărarea numelui de creștin (1,1),

Răspuns la absurditatea idolatriei care leagă vederea divinității de reprezentări materiale: despre Dumnezeul Cel adevărat (al creștinilor): „vederea lui Dumnezeu” cu o listă a principalelor păcate care împiedică această vedere (1,2)

Imposibilitatea descrierii chipului lui Dumnezeu, cu o scurtă aplicație etică: Dumnezeu este milostiv cu cei care-l iubesc și pedepsitor pentru necredincioși (1,3)

Exprimări apofatice și catafatice despre Dumnezeul creștinilor (1,4)

De ce Dumnezeu nu poate fi văzut cu ochii trupești? (1,5)

Cunoașterea lui Dumnezeu din creație (1,6)

Ad A. 1,1 că discuția pe baza căreia a fost scrisă apoi cartea I a avut loc „cu câteva zile înainte” de scrierea cărții a doua.

40 Robert M. Grant, *The textual Tradition of Theophilus of Antioch* în V. C. , 6:3, 19752, p. 146.

41 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* în HTS 40:4, 1947, p. 227.

42 Ad A. 1, 1, ed. rom., p. 282.

43 Robert M. Grant, *Introduction* la ed. eng a Ad A., Oxford, 1959, p. X.

DANIEL BUDA

Cine este dumnezeul creștinilor? Cuvântul și Înțelepciunea (1,7)

Învierea morților; pledoarie în favoarea credinței (1,8)

Absurditatea idolatrie; zeii nu sunt decât nume de oameni morți. Imoralitatea lor (1,9)

Adorarea animalelor și a chipurilor cioplite (1, 10)

Diferența dintre cinstirea împăratului și adorarea lui Dumnezeu (1, 11)

Apărarea numelui de creștin. Beneficiile ungerii (1,12)

Învierea morților. Absurditatea credinței în zei (1,13)

Îndemn la credință. Oferirea propriului exemplu de convertire (1,14)

Partea a doua este numită de către Teofil tratat – *syngramma* și are de asemenea un caracter destul de independent, putând fi considerată de asemenea un tratat independent. Aceasta ar putea fi o primă versiune a tratatului împotriva lui Hermogenes scris de Teofil și care s-a pierdut sau este posibil să fi stat la baza scrierii ulterioare a acestuia.⁴⁴ Cuprinsul capitolelor din partea a doua ar putea fi rezumate după cum urmează:

Zadarnica strădanie. Deșertăciunea religiei păgâne (2,1)

Reprezentările zeilor nu sunt nimic mai mult decât materia din care sunt făcute (2,2)

44 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 235.

Dovedirea inexistenței zeilor. Atotputernicia lui Dumnezeu (2,3)

Combaterea conceptiilor filosofice despre Dumnezeu și crearea lumii. Monarhia lui Dumnezeu; Crearea lumii. Stoicii și Platon (2,4); Homer și Hesiod (2,5-6)

Aristofan despre creație. Genealogia lui Satyros (2,7)

Sinteză a deșertăciunilor scriitorilor păgâni despre originea zeilor și a lumii. Contradicțiile dintre ei: Poeții și scriitori păgâni au fost inspirați de demoni (2, 8)

Profilul profetului autentic (2,9)

Adevărată învățătură despre creație: Dumnezeu, Cuvântul, Înțelepciunea. Exegeză la Facere 1, 1-2 (2,10)

Exegeză la 1, 3-4 și 2, 3 (2,11)

Otrava din scrierile filosofilor și ale poeților (2,12)

Scurtă combatere a referatului despre crearea lumii al lui Hesiod; Continuarea respingerii referatului din Hesiod; Exegeză la Facere 1,3 (2,13)

Izbăvirea prin legea lui Dumnezeu și biserică. Pieirea prin eretici (2,14)

Explicarea alegorică a zilei a patra a creației; Cele trei zile anterioare; *Treias* (2,15)

Explicarea zilei a patra a creației (1,16)

Explicarea zilei a cincea a creației (1,17)

Explicarea facerii omului (1,18-19)

Citat din Facere 2,8-3,19 (2, 20-21)

Exegeză la Facere 3,8. Excurs despre Cuvântul lui Dumne-

DANIEL BUDA

zeu (2, 22)

Facerea omului: concluzii finale cu privire la facerea omului (2, 23)

Exegeză la Facere 2,9 (2, 24)

Interpretarea sensului pomului cunoștinței (2,25)

Restaurarea omului „prin învățătură” (2, 26)

Omul nu este prin natură nici muritor nici nemuritor (2, 27)

Crearea lui Adam și a Evei; Scurt excurs de demonologie (2, 28)

Cain și Abel (2,29)

Enoh și Set. Vechimea Scripturilor. Noe (2,30)

Istoria cetăților și a semințiilor înainte de amestecarea limbilor. Amestecarea limbilor. Melchisedec și alții regi și neamuri (2, 31)

Istoria lumii care nu este cuprinsă în Scripturi (2, 32)

Imposibilitatea scriitorilor și profetilor păgâni de a spune adevărul (2, 33)

Nouă respingere a idolatriei. Redresarea lumii prin mesajul adus de profet (2, 34)

Interzicerea închinării la aștri. Excurs moral și doctrinar: monarhia lui Dumnezeu (2, 35)

Sibila mustă neamul omenesc că nu se teme de Dumnezeul Cel adevărat (2, 36)

Poetii păgâni despre pedeapsa celor care fac nedreptăți. Furtul lor din lege și profet (2, 37)

Pieirea lumii prin foc. Despre cei morți în Scripturi și la autorii păgâni (2, 38)

Partea a treia este numită *ypómnima*, adică o colecție de materiale și memorii aranjate în scop apologetic. Cuprinsul capitolelor din partea a treia pot fi rezumate astfel:

Introducere. Despre vechimea cărților sfinte (3,1)

Scierile păgânilor sunt pline de neadevăruri și strădanii deșarte (3,2), nu cuprind adevărul, se contrazic între ele sau pe ele însese și promovează imoralitatea (3,3)

Mustrarea destinatarului pentru credulitatea lui. Calomnii la adresa creștinilor: desfrâname și antropofagie (3,4)

Dovezi de antropofagie în scierile autorilor păgâni (3,5)

Autorii păgâni aprobă faptele imorale ale zeilor (3,6), se contrazic între ei cu privire la natura divinității și a providenței (3, 7)

Incoerența lor în ceea ce privește poziția față de existența zeilor (3,8)

Învățătura și morala creștină sunt opusul învățăturilor și moralei păgâne. Moise învățător universal. Legea lui bună cu privire la străini (3, 9-10)

Profeții și rolul lor în istoria poporului evreu (3, 11)

Unitatea dintre lege, scierile profeților și Evanghelie în privința dreptății (3,12) și a curățeniei sufletești (3, 13)

Ebreii și creștinii sunt „de un neam” și binevoitori față de cei de alt neam. Supunerea față de stăpânire și rugăciunea pentru conducători (3, 14)

DANIEL BUDA

Morala superioară a creștinilor (3, 15)

Cronologiiile autorilor păgâni sunt eronate (3, 16)

Profeții inspirați de Sfântul Duh sunt cei care ne învață adevărata cronologie (3,17)

Adevărul despre potop spus de Moise (3,18)

Adevărul despre Noe, numit de păgâni Deucalion (3, 19)

Adevărul despre Moise. Vechimea evreilor în Egipt (3, 20)

Moise a trăit cu o mie de ani înainte de războiul troian. Ieșirea din Egipt după surse istorice egiptene (3, 21)

Zidirea templului din Iudeea de către Solomon după surse tyriene (3, 22)

Legea și scrierile profeților sunt cele mai vechi scrieri. Anunțarea formulării cronicii (3, 23)

Cronologia de la Adam la Samuel (3, 24); de la Samuel la sfârșitul robiei babilonice și construirea celui de-al doilea templu (3, 25)

Poliloghia istoriografilor păgâni (3, 26)

Istoria romanilor de la întemeierea Romei la Marc Aureliu (3, 27)

Sinteză a cronologiei prezentate anterior (3, 28)

Concluzie. Posibila inexactitate a propriei cronologii (3, 29)

Erorile grecilor. Aluzie la persecuțiile împotriva creștinilor. Îndemn final către Autolic (3, 30)

Autorii moderni sunt de acord că Ad A. a fost scrisă într-un stil plin de vigoare și vitalitate, dar subliniază și faptul că este în același timp incoerentă.⁴⁵ Teofil sare de la o idee la alta, fără a avea, cel puțin la prima vedere, un plan bine determinat.⁴⁶ Alții au considerat stilul Ad A. ca fiind improvizat și impersonal.⁴⁷ În schimb, Stuart E. Parsons a argumentat convingător că Ad A. are un aranjament coerent după regulile retoricii din vremea în care a fost scrisă și pe care Teofil le-a stăpânit, în opinia sa, foarte bine.⁴⁸

Cele trei cărți din Ad A. au forma unor scrisori protreptice, adică a unor exhortații care cheamă adresantul la un nou tip de viață. În acest sens, Teofil urmează întru totul forma unor cuvântări protreptice antice, precum cele ale lui Aristotel sau Cicero.⁴⁹ De asemenea Ad

45 De exemplu, iată ce scrie Robert M. Grant despre cartea I din Ad A.: „Lipsa de rigoare intelectuală din această scurtă apologie este evidentă. Accentul lui Teofil pe argumente cu privire la excelенța numelui de „creștin” relevă stima sa de sine rănită; însă doar cu greu îl impresionează pe cititor în mod favorabil. Acolo unde el își adaugă propriile sale contribuții la tradiția apologetică, acestea sunt neconvincătoare ... În cele din urmă el nu poate să distingă între <credința> creștină și cea filosofică; el ar fi de acord cu Aristotel că <credința este o demonstrație scurtă> (Retorica I, 1, 11). Din păcate demonstrațiile lui Teofil nu demostrează. Probabil că, conștient fiind de lipsa lui de convingere ca filosof, în scrisurile sale ulterioare (adică în celelalte cărți al Ad A.) el pune mai mare accent pe revelație” (Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, p. 234).

46 G. Bardy, *Théophile d'Antioch* în DTC vol. XV, 1, col. 535.

47 A. Puech, *Les apologistes grecques du II-e siècle*, Paris, 1912, p. 223.

48 Vezi Stuart E. Parsons, *Coherence, Rhetoric, and Scripture in Theophilus of Antioch's Ad Autholycum*, în GOTR, 53: 1-4, 2008, p. 155-222.

49 Deirdre Good, *Rhetoric and Wisdom in Theophilus* ..., p.

A. prezintă evidente elemente de diatribă în special acolo unde Teofil abordează chestiuni opuse opiniei lui sau când răspunde la obiecții.⁵⁰

I.2.1.3. Scopul

Scopul general al Ad A. a fost de a-i dovedi destinatarului acesteia că creștinismul este adevărată religie întrucât Îl venerează pe adevăratul Dumnezeu. În consecință, religiile păgâne sunt false, la fel și zeii lor. Religia cea adevărată, adică creștinismul, se bazează pe adevărată revelație dată de Duhul Sfânt lui Moise și profetilor. Această revelație este mai veche decât scriurile autorilor păgâni. Aceștia au furat părți din adevărul Scripturilor pe care le prezintă în mod eronat și amestecate cu numeroase mituri și minciuni.

Pe lângă scopul general al lucrării Ad A., poate fi identificat și un scop particular fiecăreia din cele trei părți. Scopul cărții I din Ad A. este să-L prezinte lui Autolic pe Dumnezeul creștinilor. Teofil este provocat de Autolic să i-L arate pe Dumnezeul lui.⁵¹ În finalul cărții întâi el scrie conclusiv și rezumativ: „Și pentru că ai adăugat, o prietene: <Arată-mi pe Dumnezeul tău>, îți spun: Acesta este Dumnezeul meu!”⁵² Teofil însuși, rezumând în cartea a doua cuprinsul cărții întâi scrie: „M-ai întrebat care-i Dumnezeul meu și urechile tale au dat ascultare câtăva vreme cuvântului meu. Îți-am vorbit

324.

50 Deirdre Good, *Rhetoric and Wisdom in Theophilus* ..., p. 325.

51 Ad A. 1, 2, ed. rom., p. 282: “Arată-mi pe Dumnezeul tău.”

52 Ad. A. 1,14, ed. rom., p. 292.

de cinstirea lui Dumnezeu.”⁵³ Acest lucru reiese în mod evident, în ciuda numeroaselor devieri de la tema principală, și din cuprinsul acesteia.

Scopul cărții a doua este clar anunțat de Teofil în debutul acesteia: „... vreau acum, în această scriere, să-ți dovedesc mai precis zădarnica ta strădanie și deșarta religie în care te găsești; totodată doresc să-ți fac cunoscut adevărul cu ajutorul câtorva istorii de-ale noastre, pe care le cunoști din citit, dar pe care poate că nu le înțelegi.”⁵⁴

Scopul cărții a treia a fost de a dovedi superioritatea creștinismului față de păgânism din punct de vedere moral, precum și de a dovedi că religia creștină este mai veche decât alte religii. Moise și profetii sunt mai mulți decât filosofii, poeții și scriitorii păgâni. Dacă aceștia cunosc ceva despre adevăr, este pentru că au furat din revelația profetilor.

I.2.1.4. Sursele

Principala sursă utilizată de Teofil în Ad A. este Sfânta Scriptură, mai ales cea a Vechiului Testament. În ceea ce privește traducerea greacă a Scripturii utilizată de Teofil, în urma examinării citatelor reproduce din Ad A. (mai ales din 2, 11, 19-21 care reproduce Facerea 1,1-3,19) s-a constatat că Teofil a folosit o versiune antiohiene a Scripturii, numită „lucianică”, pentru că s-a crezut multă vreme că fiind opera lui Lucian al Antiohiei († 312), însă studii serioase au arătat că această versiune este mult mai veche, fiind cunoscută și de Iosif Flaviu,

53 Ad A. 2,1, ed. rom., p. 293.

54 Ad A. 2, 1, ed. rom., p. 293.

deci nu a avut cum să fie opera lui Lucian. Prin urmare, Teofil a folosit o versiune antiohiană a Bibliei alexandrine.⁵⁵ În prima carte din Ad A. există un citat direct din Proverbe 24, 21-22 (Ad A. 1,11), precum și mai multe aluzii sau citate din Psalmi. Cartea a doua cuprinde citate din Ieșire, Psalmi, Proverbe, Osea, Habakkuk, Maleachi, Isaia și Ieremia. Sunt „citate oarecum libere și adesea o încercare de a îmbunătăți stilul Septuagintei.” Cartea a treia citează din Ieșirea, Psalmi, Proverbe, Ioil, Zaharia, Isaia, Ieremia și Iezechiel. Aici citatele sunt „mai apropiate de textul ordinar al Septuagintei, dar libertatea (în citare) este păstrată.” Cronologia din final se bazează pe aluzii la Geneză, Judecători, III și IV Regi și poate Ezra.⁵⁶

În ceea ce privește Noul Testament, Teofil a cunoscut Evangeliile după Matei, Luca și Ioan. Teofil citează Evangeliile în mod liber, ceea ce este o caracteristică comună apologețiilor. La Teofil avem prima citare explicită a Evangheliei după Ioan. Teofil a cunoscut de asemenea Faptele Apostolilor. De asemenea a avut cunoștință de o colecție a epistolelor pauline precum Romani, I și II Corinteni, Efeseni, Filipeni, Coloseni și trei dintre epistolele pastorale. Teofil a cunoscut I și II Petru și se pare că de asemenea și Apocalipsa. Știm de la Eusebiu de Cezarea că Teofil a folosit această carte în lucrarea sa Împotriva lui Hermogenes. Este posibil ca referirea la Satana din Ad A. 2, 28 să aibă o legătură cu Apocalipsa 12, 9. Pe baza utilizării Noului Testament în Ad A., putem concluziona că la Antiohia, în vremea sa,

55 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus ...*, p. 174-175.

56 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus ...*, p. 176-177.

canonul Noului Testament era format din cel puțin trei Evanghelii (Matei, Luca și Ioan) din cele patru, opt dintre epistolele pauline, I, II Petru și Apocalipsa.⁵⁷

S-a mai observat de către patrologii moderni că la Teofil Evangeliile nu par a avea același nivel de autoritate precum Legea și profeții Vechiului Testament. Chiar dacă această atitudine a lui Teofil față de Evanghelii a fost tranzitorie și nu a fost inspirată din tradiția antiohi-ană,⁵⁸ totuși este nevoie să ne întrebăm cum anume s-ar putea explica aceasta. O posibilă explicație, care s-ar armoniza perfect cu logica apologetică a lucrării Ad A., ar fi că Evangeliile fiind scrisori noi, nu puteau să aibă aceeași autoritate precum scrisorile vechi ale Vechiului Testament.

În opinia lui Robert Grant, Teofil a privit epistolele pauline „ca inspirate, totuși, însă nu la fel de autoritative ca Vechiul Testament.”⁵⁹ Adolf von Harnack a fost de părere că Teofil nu a privit epistolele pauline ca fiind cu adevărat parte din Scriptură. El face o distincție între cărțile I și II ale Ad A. unde nu există nicio citare directă din epistolele Apostolului Pavel și carte III, capitolul 14 unde Teofil numește „cuvânt dumnezeiesc” referirile la I Timotei 2, 1-2, Tit 3,1 și Romani 13, 7-8. Harnack a argumentat că: (1) Teofil nu citează niciodată din Apostolul Pavel ca fiind parte din Scriptură, deși îi cunoaște epistolele; (2) Teofil arată aici că scrisorile pro-

57 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch...*, p. 188.

58 E. J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament*, 1926, p. 143.

59 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch...*, p. 184.

feților și Evangheliile sunt unite cu legea; (3) în Ad A. 1, 11 Teofil citează din Romani 13, 1, dar argumentul suprem considerat inspirat este furnizat de Proverbe 24, 21-22; (4) un fapt similar se întâmplă în Ad A. 3, 14.⁶⁰ Chiar dacă Evangheliile și epistolele nu au pentru Teofil același nivel de autoritate cu Vechiul Testament, totuși ele sunt „cuvânt sfânt, dumnezeiesc”, Teofil fiind primul care a exprimat în mod clar inspirația Noului Testament (Ad A. 2, 22; 3, 13-14). În opinia mea, Harnack are într-adevăr dreptate că citatele neo-testamentare din Ad A. au o valoare argumentativă complementară, baza acesteia fiind asigurată de citate sau trimiteri la cărțile veteo-testamentare.

O lucrare pe care Teofil nu o citează, dar este foarte posibil să o fi cunoscut, este Înțelepciunea lui Solomon, scrisă în mediul iudaic în primul secol înainte sau după Hristos. Întrucât la sfârșitul secolului al doilea această carte a fost socotită ca parte a Scripturii de către creștini, în vreme ce evreii o considerau aprocrifă, „Teofil, influențat atât de învățați evrei cât și creștini, nu se aventurează să o citeze ca Scriptură, dar cunoaște această carte.”⁶¹ Este însă posibil ca anumite expresii specifice iudaismului elenistic pe care Teofil le-a utilizat în Ad A. să fi fost preluate din Înțelepciunea lui Solomon.

Teofil a folosit surse atât din iudaismul talmudic, cât și din iudaismul elenistic. Operele lui Iosif Flaviu și Filon din Alexandria au fost folosite ca surse de către Teofil. S-a apreciat că deși cunoaște opera lui Filon, Teofil

60 Adolf von Harnack, *Theophilus von Antiochia und das Neue Testament* în *ZKG* 11 (1889-1890), p. 1-21.

61 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus ...*, p. 180.

„nu a atins niciodată profunzimea lui, nici complexitatea alegoriei lui.” Totuși, „este fără îndoială că el a cunoscut direct opera lui Filon.”⁶²

Oracolele Sibiline de tradiție iudaică sunt citate de către Teofil de trei ori.⁶³ S-a afirmat că Teofil a pus aceste oracole la același nivel de autoritate cu profetii,⁶⁴ ceea ce în opinia mea este o exagerare. Dacă ar fi însă să stabilim o ierarhie a autorității surselor folosite de Teofil, atunci Oracolele Sibiline ar trebui plasate pe locul al treilea, după scriurile Vechiului Testament și ale Noului Testament, dar în mod evident înaintea scriurilor autorilor păgâni.

Teofil citează mai mulți autori păgâni. Unii dintre cei citați sunt celebri, alții însă ne sunt cunoscuți numai din Ad A. Valoarea istorică a acestei lucrări constă printre altele și în faptul că în ea găsim câteva *hapax legomenon* păgâne. Teofil nu face o distincție între scriurile filosofilor cu caracter teologic, operele poetilor și comicilor sau credințele, fie ele și populare, ale păgânilor pentru simplul fapt că o astfel de distincție nu există în Antichitate. După aproximativ două secole, Libanius, marele retor păgân antiohian exprima un adevăr care era valabil și în vremea lui Teofil: „Căci acestea două, cele sfinte și studiul literelor, sunt asemănătoare și înrudite.”⁶⁵

Autorii moderni au păreri divergente cu privire

62 Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four Centuries of the common Era*, Missouna, 1978, p. 21.

63 Ad A. 2, 3; 2, 31 și 2, 36.

64 Vezi Ad. A. 2, 9; 2, 38. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, p. 227-228.

65 Libanius, Oratio 62, 8.

la modul în care Teofil a utilizat sursele nebiblice și ne-iudaice în Ad A. G. Bardy scrie că Teofil a avut „o educație greacă aleasă,”⁶⁶ ceea ce ar implica nu numai cunoașterea scriierilor păgâne, ci și utilizarea lor potrivită. Patrologul J. Quasten scrie că „Teofil se arată bine versat în literatura și filosofia contemporană” lui.⁶⁷ Edgard J. Goodspeed deși este mai precaut, totuși are o opinie favorabilă despre cunoștințele clasice ale lui Teofil: „Teofil arată o bună familiaritate cu literatura greacă citând mai mulți poeți și filosofi.”⁶⁸ Alții sunt mai critici. De exemplu Robert M. Grant a numit prima carte din Ad A. drept un exemplu de „raționalism confuz.”⁶⁹

Teofil menționează și citează mai mulți autori istorici extrabiblici folosiți la alcătuirea cronografiei din Ad A. cartea III, anume Berossus, Menandu de Efes și Manetho și Thallus. O analiză atentă a cronologiei lui Teofil indică faptul că el a preluat aceste citate din Iosif Flaviu și că nu a cunoscut operele lor în mod direct.⁷⁰ În schimb l-a cunoscut direct pe Chryseros Nomenclatorul.⁷¹

66 G. Bardy, *Théophile d'Antioche* în DTC vol. 15, p. 530.

67 J. Quasten I, p. 237.

68 Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature*, Chicago, 1966, p. 118.

69 O. Clausen, *Die Theologie des Theophilus von Antiochien*, în ZNW 46 (1903), p. 99.

70 Vezi cu detalii și exemple concrete Rogert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch...*, p. 191-192.

71 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus ...*, p. 244.

I.2.1.5. Receptarea

Sfântul Irineu al Lyonului, care a scris *Adversus haereses* în jurul anului 185, a cunoscut cel puțin primele două cărți din Ad A.⁷² Avem aşadar de-a face cu o utilizare a Ad A. la foarte scurtă vreme după redactarea sa. Tertulian, care a activat la Cartagina, a folosit carteia a treia a Ad A. în lucrarea sa *Apologeticum* scrisă la anul 197, precum și în *Adversus Marcionem*, scrisă în 213.⁷³ Utilizarea Ad A. la Lyon, în sănul unei comunități cu puternice legături cu Asia Mică, precum și în nordul Africii, arată influența de care se bucura Antiohia ca centru eclesiastic de primă mărime. La Roma, Novațian a imitat în *De trinitate* 2 scrisă în jurul anului 255, fragmentul Ad A. 1, 3. Este posibil ca, la Antiohia, Paul de Samosata și sinodul care l-a condamnat în 268 să fi cunoscut opera lui Teofil, însă acest lucru nu a fost dovedit cu claritate.⁷⁴ Știm cu destulă siguranță că Metodiu de Olimp a cunoscut și utilizat Ad A. Eusebiu de Cezarea a cunoscut Ad A. probabil din vestita bibliotecă creștină existentă la Cezarea. Scrie despre ea că „cuprinde învățături elementare,”⁷⁵ adică îi atribuie mai degrabă un

72 F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem* ..., p. 44-80.

73 Robert M. Grant, *The textual Tradition* ..., p. 146. Tertulian a folosit în operele sale *Adversus Marcionem* și *Adversus Hermogenem* tratatele pe aceleași teme ale lui Teofil.

74 F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem* ..., p. 46-47.

75 Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* 4, 24, 1, ed. rom., p. 174.

caracter de introducere în creștinism. De asemenea Lactanțiu amintește de Ad A. în *Instituțiile divine*.⁷⁶ *Constituțiile Apostolice* (secolul V) care sunt de origine din Antiohia sau din apropierea acestui centru, par a conține un citat sau un pasaj inspirat din Teofil.⁷⁷ Este posibil ca Sfântul Vasile cel Mare să fi folosit în *Omiliile* sale la *Hexaimeron* exgeza la Facere din Ad A.⁷⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului a folosit în *Catehezele* sale (18, 3) Ad A. (1,5). Epifanie de Salamina a folosit Ad A. atât în *Panarion* cât și în *Ancoratus*. Procopie din Gaza (475-538) a folosit Ad A. în comentariul său la Hexateuch. Ioan Malalas redă nouă citate din Teofil, pe care-l numește „cronicograf erudit.” Doar unul dintre citatele redate de Malalas cu siguranță nu este din Teofil al Antiohiei.⁷⁹ Sfântul Ioan Damaschin în *Sacra parallelă* redă patru citate din Ad A.⁸⁰

Referirea lui Ghenadius⁸¹ de Marsilia la „trei cărți despre credință” păstrate pe numele lui Teofil al Alexandriei pare a se referi la Ad A., respectiv la Teo-

76 Instituțiile divine 1, 23, 2: „Theophil, în cartea scrisă pentru Autolycus *Despre epoci* spune că <în istoria sa Thalus afirmă că Belus, pe care-l cinstesc babilonienii și asirienii, a fost înaintea războiului troian cu trei sute douăzeci și doi de ani, că Belus a fost contemporan cu Saturn, ei crescând împreună.>” (ed. rom. Lactantius, *Instituțiile divine*, trad. Petru Pistol, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004, p. 69).

77 Const. Ap. 8, 12, 19. F. E. Brightman JThS 30 (1928-1929), p. 395.

78 S. Giet, *Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaémérom*, Paris, 1950, p. 52-56.

79 Robert M. Grant, *The textual Tradition ...*, p. 148.

80 Este vorba de 1,1; 1,4; 1,5 și 2, 27. (Vezi K. Holl, *Fragmente vornicănești Kirchenväter aus den Sacra Parallelă*, Texte u. Untersuchungen XX, 2), Leipzig 1889, p. 56-57.

81 *De viris illustribus* 33.

fil al Antiohiei. Este deosebit de important să subliniem influența operei lui Teofil asupra școlilor siriace din secolul al V-lea, respectiv asupra lui Narsai la Edesa și Nisibis și asupra lui Iacob Baradai la Edesa.⁸² P. Gignoux, examinând opera lui Narsai, a identificat puncte comune între acesta și Teofil al Antiohiei. De asemenea el a demonstrat că Narsai a fost influențat de Teofil al Antiohiei prin lucrările lui Afrahat și într-o mai mică măsură a lui Efrem.⁸³ Teofil se încadrează mai degrabă în linia unei școli creștine siriene care nu a avut influență atât de mare în Antiohia imediat după Teofil, în schimb principiile ei au supraviețuit în mediul siriac din secolele următoare.⁸⁴

I.2.1.6. Manuscris și ediții

Ad. A. s-a păstrat în trei manuscrise, unul din secolul al XI-lea, iar celelalte două din secolul al XV-lea, respectiv al XVI-lea. Se pare că ultimele două au fost copiate după primul manuscris.⁸⁵ De asemenea există mai multe ediții tipărite în original⁸⁶, precum și traducere-

82 T. Jansma, *L'Hexaméron de Jacques de Sarûg*, în *L'Orient Syrien*, 4 :2, 1959, p. 135-142.

83 P. Gignoux, *Introduction la Homélies de Narsai sur la Création*, Patrologia Orientalis XXXIV, 3, 4, 1968, p. 461-462.

84 D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of early Christian Thought in the East*, Cambridge, 1982, p. 43

85 Este vorba de *Codex Venetus graecus* 496 din Biblioteca Sfântul Marcu din Veneția, respectiv de *Codex Bodleianus graecus miscelaneus* 25 păstrat în Biblioteca bodleiană din Oxford și *Codes Parisinus graecus* 887 păstrat în Biblioteca Națională din Paris.

86 MPG 6, 1023-1068 reproduce o ediție anterioară publicată de Prudentius Maran, Paris, 1972. Prima ediție tipărită a operei lui Teofil al Antiohiei a fost publicată la Zürich în 1546 de Jean Frisius. Alte ediții: J. C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, 9 vol., Jena, 1861; *Theophili Antiochieni ad Antolycum*,

ri,⁸⁷ unele dintre ele cu text paralel.⁸⁸ Pentru analizarea Ad. A. din acest volum am folosit în primul rând ediția bilingvă a lui Grant. Pe baza textului original și a traducerii engleze a acestuia, consultând și traducerea germană din BKV., am realizat modificări (sper pozitive) ale textului ediției românești din PSB a Ad A.⁸⁹

Patristische Texte und Studien 44, M. Markovich (ed.), Berlin, N. Y., 1995.

87 Traducere engleză: *Ante-Nicene Christian Library*, trad. de Marcus Dods, editat de A. Roberts și J. Donaldson, Edinburgh, 1868; Traducere germană: J. Leitl (ed.), *Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, zwei verbesserte Aufgabe von A. di Pauli*, BKV 14, Kempten-München, 1913.

88 *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, (G. Bardy, J. Sender ed.), SC. 20, Paris, 1948; *Theophilus of Antioch, Ad Autolycum*, text and translation by Robert M. Grant, Oxford, 1970. Grant a urmat în mare ediția lui Otto, dar a făcut și importante propuneri de îmbunătățire a textului și traducerii. Au fost făcute și alte interesante propuneri de îmbunătățire a părții a doua (P. Nautin, *Notes critiques sur Théophile d'Antioche Ad Autolycum Lib. II* în VC. 11:4 (1957), p. 212-225) respectiv a părții a treia (Robert M. Grant, *Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III* în VC 12:3; 1958, p. 136-144). Vezi și Pierre Nautin, *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2, 13* în VC 27 (1973), 165-171.

89 De menționat că există o traducere românească mai veche a Ad A. în limba română : St. G. Brădișteanu, *Către Autolic. Apologie în trei cărți de Teofil, episcopul Antiohiei*, trad. și studiu, București, 1906.

I.3. Teofil al Antiohiei, apărător al creștinismului

I.3.1. Ad A. cartea I

I.3.1.1. Absurditatea idolatriei și apărarea numelui de creștin

Cartea întâi din Ad A. începe prin a sublinia absurditatea idolatriei al cărei adept se arată a fi Autolic de vreme ce se lăuda către Teofil cu zeii săi: „Aşadar, o prietene, pentru că m-ai zăpăcit cu cuvintele tale deşarte, lăudându-te cu zeii tăi de piatră și de lemn, făuriți, turnați, sculptați sau pictați, care nici nu văd nici nu aud – că sunt idoli și lucruri de mâini omenești.”⁹⁰ Zeii sunt orbi și surzi, prin urmare nu pot fi considerați dumnezei adevărați. Această scurtă respingere a idolatriei este inspirată în mod evident din teologia antiidolatră a Vechiului Testamnet. O analiză a originalului grecesc indică o apropiere a citatului de mai sus de textul din Psalmul 134 (135), 31-32.

Urmează apoi o scurtă apărare a numelui de creștin. Această apărare este cauzată de faptul că Autolic l-a numit pe Teofil „creștin” în batjocură: „...ba încă mă numești creștin, în bătaie de joc, ca și cum aş purta un nume urât, ei bine, mărturisesc că sunt creștin și port

90 Ad A. 1,1, ed. rom., p. 282; ed. eng., p. 2-3.

acest nume iubit de Dumnezeu, nădăjduind să fiu cu el de folos lui Dumnezeu. Că nu-i, precum socoți tu, un rău să porți numele lui Dumnezeu; dar poate că tu gândești aşa despre Dumnezeu, pentru că nu ești încă de folos lui Dumnezeu.”⁹¹ Avem de-a face mai degrabă cu o mărturisire de atașament față de numele de creștin decât cu o apologie în sine a acestuia. Numele de creștin este iubit de Dumnezeu pentru că creștinii îl venerează pe Acesta și-i sunt de folos în sensul că-I propovăduiesc numele. Din punct de vedere istoric, citatul de mai sus este important pentru că arată că în vremea scrisorii Ad A., la Antiohia, numele de creștin era obiectul unor ironii venite din mediul păgân, ceea ce nu a fost cazul în perioada în care numele de creștin a fost atribuit ucenicilor lui Hristos la Antiohia (cf. Fapte 11, 26b).⁹² Pe parcursul lucrării sale, Teofil indică unele din motivele pentru care numele de creștin nu era, în opinia lui Autolic, unul cu reputație.

I.3.1.2. Vederea și natura lui Dumnezeu

Teofil răspunde apoi spuselor lui Autolic: „Ara-tă-mi pe Dumnezeul tău!” Autolic gândește asemenei ori cărui păgân din vremea sa, anume că trebuie să existe o reprezentare a divinității, fie într-o statuie, fie într-o pictură, fie în orice altă formă vizibilă. Pentru că nu aveau și nu permiteau nicio reprezentare a Dumnezeului lor, evreii au fost adesea acuzați de către păgâni de ateism. Din acest punct de vedere, creștinii se aflau în aceeași situație precum evreii. Ca răspuns la acest îndemn al lui

91 Ad A., 1, 1, ed. rom., p. 282; ed. eng., p. 2-3.

92 Daniel Buda, *Antiohia prențeeană* ..., p. 133-134.

Autolic, Teofil dezvoltă una dintre primele idei teologice creștine ale vederii lui Dumnezeu.⁹³ El arată că aşa cum „cei care privesc cu ochii trupului înțeleg cele ce se petrec în viață și pe pământ și fac totodată deosebire între lumină și întuneric, între alb și negru ... tot aşa se poate spune și de urechile inimii și de ochii sufletului, că le este cu putință să vadă pe Dumnezeul.”⁹⁴ Numai că această „vedere a lui Dumnezeu” nu este accesibilă tuturor oamenilor, ci doar celor care au deschiși ochii sufletului. Așa cum sunt oameni care au închiși ochii trupului, adică sunt orbi trupește, la fel sunt oameni care au închiși ochii sufletului, adică orbi sufletește și drept urmare nu pot să-L vadă pe Dumnezeu. Așa cum dacă orbul trupește nu poate vedea lumina soarelui, aceasta nu înseamnă că soarele nu există, la fel dacă unii nu pot să-L vadă pe Dumnezeu cu ochii sufletului, nu înseamnă că El nu există. Orbirea sufletească are pentru Teofil cauze morale. Din pricina păcatelor, ochii sufletului unora sunt orbi. De observat aici că Teofil operează cu expresia filonică a „ochilor sufletului.”⁹⁵

Apoi Teofil compară sufletul omenesc cu o oglindă: aşa cum într-o oglindă curată chipurile se văd clar, la fel în sufletul curat din punct de vedere moral se vede Dumnezeu. Şi invers: aşa cum într-o oglindă ruginită nu se văd chipurile omeneşti, la fel în sufletul păcătos nu se vede Dumnezeu. În concluzie: „un om nu poate vedea pe Dumnezeu când se află în el păcatul.” Este o

93 Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 23-25.

94 Ad A. 1,2, ed. rom., p. 282; ed. eng., p. 2-3.

95 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, p. 229.

idee biblică comună a blama omul pentru orbirea lui față de Dumnezeu, datorită păcatelor sale.⁹⁶ În finalul acestei argumentații, Autolic este invitat să se autoanalyzeze dacă nu cumva nu este robit de păcate grele. Teofil prezintă o scurtă listă a celor mai frecvente păcate din lumea păgână: desfrânarea, hoția, jefuirea bunurilor altora, sodomia, mânia, ocara, mânia, invidia, mândria, disprețul, lăcomia, iubirea de arginți, neascultarea de părinți, vinderea copiilor.⁹⁷ Această listă a păcatelor care după Teofil erau frecvente între păgâni nu este aleasă la întâmplare. Creștinii s-au ridicat în mod deschis împotriva acestora încă din primul secol creștin. De exemplu, vinderea copiilor de către propriul tată era un lucru legal în Imperiul roman din vremea lui Teofil al Antiohiei. Totuși creștinii nu-și vindeau proprii copii din motive morale.

Apoi Teofil răspunde unei posibile provocări venite din partea interlocutorului său, anume să-i vorbească despre „chipul lui Dumnezeu” din moment ce el ca și creștin are capacitatea de a-L vedea pe Dumnezeu. Teofil apelează la instrumentele teologiei negative, care erau bine dezvoltate în epocă, așa cum voi arăta imediat. Mai întâi spune că „despre chipul lui Dumnezeu nu se poate vorbi; chipul Lui nu se poate explica.” Urmează apoi o serie de exprimări negative despre Dumnezeu: „În slavă este fără de hotar; în măreție, de neînțeles; în înălțime mai presus de pricepere; în putere neegalat; în înțelepciune fără de asemănare; în bunătate de neajuns;

96 James D. Tabor, *The Theology of Redemption in Theophilus of Antioch* în *Rstauration Quarterly* 18:3, 1975, p. 161.

97 Ad A. 1, 2, ed. rom., p. 283; ed. eng., p. 5.

în facere de bine mai presus de cuvânt.” Această serie apofatică este combinată cu o relevare a faptului că orice numire din creație referitoare la unul dintre atributele sau lucrările Sale este impropriu întrucât Dumnezeu este dincolo și mai presus de propria Sa operă și infinit mai mult decât atributele pe care mintea umană poate să îl le asocieze cu natura sau lucrările Sale: „De-aș spune că e lumină, vorbesc despre o făptură a Lui, de-aș spune că e cuvânt, vorbesc despre începutul creației Lui, de-aș spune că este înțelepciune, vorbesc de o odraslă a Sa; de-aș spune că este tărie, vorbesc despre stăpânirea Sa; de-aș spune că este putere, vorbesc de lucrarea Lui; de-aș spune că este purtare de grijă, vorbesc de bunătatea Lui; de-aș spune că e împăratie, vorbesc de slava Lui; de-aș spune că e Domn, vorbesc de El ca judecător; de-aș spune că e judecător, vorbesc de dreptatea Lui; de-aș spune că e Tatăl, vorbesc de toate câte le are; de-aș spune că e foc, vorbesc de mânia Lui.”⁹⁸

Amintirea mâniei lui Dumnezeu oferă prilejul unei scurte afirmații cu scop moralizator: „Dumnezeu ... se mânie pe cei care fac rele, dar e bun, milostiv și îndurător cu cei care-L iubesc și se tem de El. Este învățător celor temători de Dumnezeu și tată celor drepti; dar celor necredincioși, judecător și pedepsitor.”⁹⁹ Această afirmație a lui Teofil este surprinzătoare pentru că este contrără afirmațiilor filosofice anterioare. În opinia lui Robert Grant, această afirmație că Dumnezeu este mânios arată

98 Ad A. 1,3, ed. rom., p. 283; ed. eng., p. 5. Aceste pasaje care-L descriu pe Dumnezeu creștin au și valențe antimarcionite (Robert M. Grant, *Scripture, Rhetoric and Theology*, p. 35).

99 Ad A. 1,3, ed. rom., p. 284; ed. eng., p. 5.

nu numai îndrăzneala lui Teofil de a combate în mod unanim opinia filosofică, ci și „sinteză sa incompletă a ideilor filosofice și religioase.”¹⁰⁰ Este posibil ca Teofil să sublinieze mânia lui Dumnezeu în scop apologetic, chiar dacă aceasta este în contradicție cu afirmațiile anterioare despre Dumnezeu. Teofil este interesat probabil aici să-i arate lui Autolic că dacă nu devine creștin, adică nu va începe să se încchine la adevărul Dumnezeu, Acesta îl va pedepsi. Așadar afirmațiile de mai sus ale lui Teofil despre mânia lui Dumnezeu nu concordă cu logica prezentării sale despre natura lui Dumnezeu, în schimb se înscrive armonios în logica intenției moralizatoare a Ad A.

Apoi Teofil continuă explicarea unor numiri apofatice și catafatice date lui Dumnezeu: „Este fără de început pentru că este nefăcut; este neschimbat pentru că este nemuritor. Se numește Dumnezeu pentru că le-a așezat pe toate pe țaria Lui și pentru că cuvântul Dumnezeu vine de la cuvântul *téein*; iar cuvântul *téein* înseamnă: a mișca, a lucra, a hrăni, a purta de grijă, a conduce, a da viață tuturor. Este domn pentru că domnește peste toate; este Tată, pentru că El este înainte de toate; este creator și făcător, pentru că este ziditorul și făcătorul universului; este foarte înalt pentru că este mai presus de toate; este atotțiiitor, pentru că ține și cuprinde totul.” De observat că toate aceste denumiri atribuite lui Dumnezeu pot fi de inspirație biblică, dar în același timp sunt numiri și atribute comune în iudaismul elenistic și prezente și la Teofil, precum și la alții apologeti ai creș-

100 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, p. 230.

tinismului primar.¹⁰¹ Teologia negativă folosită de unii apologeți este considerată în general ca fiind o influență „orientală.”¹⁰² În cazul lui Teofil avem de-a face cu o influență venită din partea iudaismului elenistic, care însă a preluat elemente ale medio-platonismului.¹⁰³

Urmează apoi o descriere a Dumnezeului creștin inspirată în principal din Scripturi: „Înălțimile cerurilor, adâncurile abisurilor și marginile lumii sunt în mâna Lui și nu este loc în care să nu se vadă lucrarea Sa. Cerurile sunt lucrul Lui, pământul facerea Lui, marea făptura Lui, omul plăsmuire și icoană a Lui, soarele, luna și stelele stihii ale Lui, făcute spre semne, spre vremi, spre zile și spre ani, ca să slujească și să robească oamenilor. Pe toate le-a adus Dumnezeu din neființă la ființă, pentru ca, prin lucruri, să se cunoască și să se înțeleagă măreția Lui.”¹⁰⁴ Ideea că Dumnezeu a creat lumea din bunătatea Sa și spre binele oamenilor își găsește o paralelă și în doctrinele platonicienilor, inclusiv a celor contemporani lui Teofil (de exemplu Apuleius, *De Platone et eius dogmate* I, 5; Alcinous, *Didaskalikos* 10).¹⁰⁵ Aceste cuvinte

101 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, p. 230. De asemenea este de remarcat faptul că Teofil vorbește de șapte atribute ale lui Dumnezeu, o cifră cu o simbolistică aparte în iudaism și în creștinismul primar (Robert M. Grant, *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus*, în V.C. 13:1, 1959, p. 33).

102 Jean Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. II: *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London, 1973, p. 323.

103 D. W. Palmer, *Atheism, Apologetic and negative Theology in the Greek Apologists of the second Century* în VC 37 (1983), p. 234.

104 Ad A. 1, 4, ed. rom., p. 284; ed. eng., p. 7.

105 Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 186. Se întâlnește și la alții apologeți creștini, precum

de mai sus par a fi luate direct dintr-un manual de teologie stoică. La fel de bine au putut fi însă preluate din iudaismul elenistic. Între stoicism și iudaismul elenistic exista practic un consens deplin în privința descrierii lui Dumnezeu și a atributelor Sale, încât este imposibil de spus exact ce fel de influență găsim aici. Putem afirma că Teofil a fost influențat în egală măsură de cele două curente când a realizat această prezentare a naturii lui Dumnezeu.¹⁰⁶

Pentru Teofil, vederea lui Dumnezeu este posibilă prin cunoașterea lucrărilor și proniei Lui. Sunt folosite mai multe analogii pentru a arăta că, deși nevăzut cu ochii trupului, putem fi siguri de existența lui Dumnezeu prin perceperea lucrării și proniei Lui: aşa cum în om nu se vede sufletul, dar știm că el există pentru că trupul se mișcă, „tot aşa și Dumnezeu nu Se poate vedea cu ochii omenești, dar Se vede și Se înțelege din purtarea Lui de grija și din lucrurile Lui.” Așa cum o corabie care merge pe mare și revine în port se știe că are un căpitan bun, tot aşa ne gândim „că este un Dumnezeu Care conduce totul, chiar dacă nu-i văzut cu ochii trupului, pentru că-i necuprins.”¹⁰⁷ Teofil scoate în evidență potențialul cunoașterii lui Dumnezeu din creație, tot printr-o analogie: aşa cum semințele unei rodii sunt acoperite cu o coajă, tot aşa omul și creația este acoperită de mâna lui Dumnezeu, pe care nu-L putem vedea, dar Îl putem cunoaște din lucrarea și pronia Sa. Așa cum știm despre împăratul pământesc că există datorită guvernării pe care o exerci-

Atenagora (Solie... 16).

106 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, p. 230

107 Ad A. 1, 5, ed, rom., p. 284; ed. eng., p. 7.

tă, chiar dacă unii nu l-au văzut, la fel Dumnezeu poate fi cunoscut din lucrările Sale. Teofil prezintă apoi mai multe exemple ale purtării de grijă a lui Dumnezeu față de creație, prin intermediul cărora omul poate să înțeleagă existența Lui: ordinea anotimpurilor, drumul regulat al astrilor, frumusețea și diversitatea plantelor și animalelor. Numai lui Dumnezeu I se datorează ordinea naturii de care omul se bucură: „Numai acest Dumnezeu a făcut din întuneric lumină; El a făcut rezervoarele vântului de miazăzi, vistieriile adâncului cu ape, hotarele mărilor ... El ridică norii de la marginile pământului, înmulțește fulgerele spre ploaie, trimite tunetul spre înfricoșare și vestește mai dinainte prin fulger lovitura tunetului, ca nu cumva sufletul însăpământat pe neașteptate să moară, dar tot el măsoară tăria fulgerului, care coboară din ceruri, ca să nu aprindă pământul; că dacă fulgerul și-ar slobozi toată puterea lui, ar arde pământul, iar dacă tunetul ar da drumul întregii lui tării, ar distrugе cele de pe pământ.”¹⁰⁸ Acest citat conține aluzii pasagere la capitolele cosmologice din cartea Iov și din Psalmi.¹⁰⁹

Pe acest Dumnezeu atât de minunat Autolic nu poate să-L vadă pentru că este orb sufletește. El poate să fie vindecat de către doctor, care este „Dumnezeu Cel ce vindecă și dă viață prin Cuvântul și Înțelepciunea Sa. Dumnezeu, Cel ce a făcut universul prin Cuvântul și Înțelepciunea Sa: <Cu cuvântul Lui cerurile s-au întărit și în Duhul Lui toată puterea lor.> Foarte mare este Înțelepciunea Lui: <Dumnezeu cu Înțelepciunea a întemeiat

108 Ad A., 1, 6, ed. rom., p. 285; ed. eng., p. 9.

109 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 232.

pământul și a gătit cerurile cu pricepere; încru cunoștința Lui adâncurile de ape s-au deschis, iar norii au izvorât apă.^{>110} Înțelegerea acestora, credința, frica de Dumnezeu și viața morală aduc după sine vederea lui Dumnezeu. Această vedere a lui Dumnezeu are și o dimensiune eshatologică: vederea Lui nu se limitează numai la o experiență legată de această lume, ci se continuă în veșnicie: „Că Dumnezeu înviază nemuritor trupul tău împreună cu sufletul. Atunci, ajungând nemuritor, vei vedea pe Cel nemuritor, dacă acum vei crede în El; atunci vei cunoaște că pe nedrept ai vorbit împotriva Lui.”¹¹¹ Teofil pare a sugera aici că nemurirea nu este comună tuturor sufletelor, ci doar celor care ajung să-L cunoască pe Dumnezeu și să-I urmeze poruncile. Nemurirea nu pare a fi un dat ontologic, ci un dar dat de Dumnezeu, oferit celor care-L cunosc cu adevărat. De asemenea din citatul de mai sus putem înțelege că vedere lui Dumnezeu în eshaton este superioară celei posibile în această lume.

Urmează o descriere de inspirație biblică a Dumnezeului creștin introdusă prin „Cel ce”: „Acesta este Dumnezeul meu, Stăpânul universului, Cel ce singur a întins cerul și a rânduit lățimea pământului sub cer; Cel ce tulbură adâncul mării și face să răsune valurile ei; Cel ce stăpânește puterea mării și potolește frământarea valurilor ei; Cel ce a întemeiat pământul pe ape și i-a dat duh ca să-l hrănească, a Cărui suflare dă viață universului; că dacă-și va opri Duhul Său, universul va pieri.”¹¹² S-a remarcat faptul că această descriere a minunilor cre-

110 Ad A. 1,7, ed. rom., p. 286; ed. eng., p. 11.

111 Ad A. 1,7, ed. rom., p. 286; ed. eng., p. 11.

112 Ad A. 1,7, ed. rom., p. 286; ed. eng., p. 11.

ației seamănă cu cea realizată în *Constituțiile Apostolice* în care avem vechi rugăciuni iudaice încreștinate.¹¹³ Avem de-a face cu un imn liturgic, posibil de origine antiohiană pe care Teofil probabil că l-a prelucrat pentru a se potrivi contextului lucrării Ad A. Teofil nu este singurul apologet la care întâlnim fragmente cu caracter liturgic. La Sfântul Justin există un text similar.¹¹⁴

I.3.1.3. Împotriva idolatriei

Adresantul Ad A. nu crede nici în înviearea morților aşa cum nu crede nici în Dumnezeul Cel adevărat. După o pleodoarie în favoarea credinței în care sunt folosite exemple din viața cotidiană, Teofil arată că deși Autolic alege să rămână necredincios în Dumnezeu și puterea Lui de înnoire a omului, totuși crede în zeii păgâni și puterea statuilor lor: „Și totuși crezi că statuile făcute de oameni sunt dumnezei și fac minuni, dar nu crezi că Dumnezeul Care te-a făcut, poate să te facă din nou?” Apoi Teofil se lansează într-un atac împotriva zeilor păgâni. Numele acestor zei adorați de păgâni nu sunt altceva decât nume de oameni morți. Sunt descrise, pe baza informațiilor date de scriitorii și poetii păgâni, faptele imorale sau comportările improprii divinității și atribuite mai multor zei păgâni: Cronos, care și-a mâncat copiii; Zeus, care a comis numeroase fapte imorale printre care incest, desfrânare și sodomie; Heracle, care s-a sinucis; Dionisos, care era bețiv și nebun; Apolo, care se temea

113 Este vorba de *Constituțiile Apostolice* VIII, 12, 9-15. Vezi W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen*, în Nachrichten Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1915, 435-436.

114 Este vorba de Dialog cu iudeul Trifon 41.

de un om precum Ahile și s-a îndrăgostit de o muritoare precum Dafne și „nu știa de soarta nenorocită a lui Hyacinth”¹¹⁵; Afrodita care a fost rănită; Ares, zeul războiului care a adus atâtea nenorociri peste muritori; Osiris¹¹⁶ care a fost tăiat în bucăți și al cărui trup a fost refăcut de soția sa Isis; Attis care s-a castrat; Adonis care mergea la vânătoare; Asclepios, care a fost lovit de trăsnet; Serapis care a fost alungat din Sinope și s-a refugiat în Alexandria, Artemida, care a fost surghiunită și s-a îndrăgostit de un muritor. Teofil se întreabă apoi, cum este posibil să curgă sânge din zei?¹¹⁷ Întrebarea presupune ideea fundamentală că Dumnezeu este ontologic imaterial. Teofil pare a nu avea deloc în vedere aici Întruparea Mântuitorului și jertfa Sa pe Cruce, precum și faptul că din trupul Lui a curs sânge în urma rănilor provocate de răstignire. El este prea preocupat de apărarea ideii unui Dumnezeu imaterial pentru a realiza astfel de conexiuni. Preocupări legate de relația dintre firile Mântuitorului vor apărea în secolele următoare, inclusiv la Antiohia, după ce păgânismul ca adversar teologic serios dispăruse.

Mai absurd decât adorarea acestor zei pe seama cărora se pun astfel de fapte imorale este adorarea animalelor ca zei de către egipteni sau a pietrelor și lemnelor reprezentând „chipuri de oameni morți”. Ca exem-

115 Oferirea a două detalii despre Apolo, dintre care unul legat de legenda lui Dafne este posibil să stea în legătură cu faptul că atât autorul cât și destinatarul lucrării trăiau la Antiohia, aşadar în vecinătatea suburbiei Dafne, locul unde se afla celebrul templu al lui Apolo.

116 Amintirea acestui zeu de origine egipteană cu precizarea „ale cărui mistere le săvârșiți în fiecare an” (Ad A. 1, 8, ed. rom., p. 288; ed. eng., p. 13) pare să ne ofere detaliul că aceste mistere erau celebrate și la Antiohia.

117 Ad A. 1, 9, ed. rom., p. 288; ed. eng., p. 13.

ple sunt folosite operele marelui sculptor Fidias: statuia lui Zeus Olimpianul din Pisa, statuia zeiței Atena de pe Acropole. De asemenea prezintă drept absurdă tradiția păgână a existenței mai multor statui ale lui Zeus (Olimpicul, Latearios, Casios, Tunătorul, Protopărintele, Privighetorul, Protectorul cetății, Zeus Capitolin etc). Mai mult, Zeus ar fi avut un mormânt în Creta, iar unii zei aveau, potrivit mitologiei păgâne, mame de o moralitate îndoieștească: „Iar dacă-mi vorbești de mama așa numiților dumnezei, apoi să mă ferească Dumnezeu să rostesc cu gura mea faptele ei, (că nouă nu ne este îngăduit nici cu numele să pomenim niște fapte ca acelea) sau faptele cu care-i slujesc cei ce se încuină ei.”¹¹⁸ De asemenea Teofil ironizează faptul că credincioșii păgâni plăteau taxe împăratului pentru vizitarea templelor păgâne și aducerea de jertfe.¹¹⁹ În concluzie: „Aceștia nu sunt dumnezei, ci <idoli> după cum am spus mai înainte <lucruri de mâini omenești> și <draci> necurați.”¹²⁰ În concluzie, încuinarea la zei este idolatrie, iar idolatria

118 Ad A. 1, 10, ed. rom., p. 289; ed. eng., p. 15. Observăm faptul că Teofil nu are aici în vedere faptul că Fiul lui Dumnezeu Întrupat S-a născut după trup dintr-o mamă. Pentru a dovedi că este imposibil ca Dumnezeu să se nască din tată sau mamă, în cartea a doua din Ad A., Teofil o citează pe Sibila: “... nu se poate ca Dumnezeu să se nască din bărbat și pântece de mamă” (Ad A. 2, 36, ed. rom., p. 323; ed. eng., p. 91). După aproximativ 250 de ani, Nestorie nu va accepta formula *theotokos* argumentând că Dumnezeu nu poate să aibă mamă, așa cum păgânii le atribuie zeilor lor nașteri din mame (vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană...*, p. 315-316).

119 „... sau să rostesc câte biruri și tributuri dau împăratului ea (mama lui Zeus n. n.) și fiui ei.” (Ad A. 1, 10, ed. rom., p. 289; ed. eng. P. 15). Această informație este prezentă și la Tertulian, *Ad nationes* 2, 10; *Apologeticum* 13; Lactantius, *Divinae institutiones* 1, 10.

120 Ad A. 1, 10, ed. rom., p. 289; ed. eng., p. 15.

este combătută cu un text preluat din Psalmi.

Apoi Teofil abordează o altă temă care rezultă din cea a idolatriei: diferența dintre cinstea dată împăratului și adorarea lui Dumnezeu. El arată că împăratul i se aduce o cinste mai mare când cineva se roagă pentru el decât când i se încchină. Încchinare i se poate aduce doar Dumnezeului Cel adevărat, care l-a rânduit pe împărat să aibă puterea: „Voi cinsti, deci, mai mult pe împărat, nu când mă încchin lui, ci când mă rog pentru el. Mă încchin lui Dumnezeu, Dumnezeului care este de fapt și cu adevărat Dumnezeu, știind că împăratul de Dumnezeu a fost rânduit.”¹²¹ Urmează apoi o explicare mai detaliată a motivului pentru care un creștin nu se va închina niciodată împăratului, precum și o respingere a cultului împăratului: „Nu mă încchin lui (împăratului n. n.) pentru că Dumnezeu nu a rânduit ca oamenii să se închine împăratului, ci să-l cinstească cu cinstea legiuitoră. Împăratul nu-i Dumnezeu, ci om, rânduit de Dumnezeu nu pentru a i se închina lui oamenii, ci pentru a judeca cu dreptate. Că după cum lui i s-a încredințat de Dumnezeu dregătoria de împărat, iar împăratul nu vrea ca cei care sunt sub stăpânirea lui să se numească împărați, că numele de împărat este al lui și nu-i îngăduit altuia să-l poarte, tot așa nu este îngăduit să te închini altuia decât numai lui Dumnezeu. Ești, deci, cu totul rătăcit, o omule! Cinstește, aşadar, pe împărat, iubindu-l, supunându-te lui, rugându-te pentru el. Făcând aceasta, faci voia lui Dumnezeu. Că spune legea lui Dumnezeu: <Cinstește, fiule, pe Dumnezeu și pe împărat și nici unuia din ei să nu fii neascultător, că pe neașteptate vor pedepsi pe dușmanii

121 Ad A. 1, 11, ed. rom., p. 289; ed. eng., p. 15.

lor>¹²². Argumentația în favoarea cinstirii împăratului și a rugăciunii pentru el este fundamentată cu un citat din ceea ce Teofil numește „legea lui Dumnezeu,” adică cu un citat din Vechiul Testament, mai exact din Pilde 24, 21-22. Este singurul citat direct din Vechiul Testament din prima carte a Ad A. Dacă cinstea față de împărat exprimată de către creștini prin rugăciunea pentru acesta este un element comun apologetilor creștini din primele veacuri, respingerea atât de clară a cultului împăratului și a oricărei posibilități a asocierii acestuia cu divinul trebuie să fi fost primită cu multă ostilitate de păgânii din Antiohia, un oraș în care, datorită izului său oriental, cultul împăratului era mult mai dezvoltat.

I.3.1.4. Din nou despre apărarea numelui de creștin

După această clarificare a poziției creștinilor față de împărat, urmează o nouă apologie a numelui de creștin. Teofil a fost luat în batjocură de Autolic pentru că poartă numele de creștin. Ironia populară păgână din Antiohia a dezvoltat ideea că numele de „creștin” – *hris-tianós* ar deriva nu de la numele Mântuitorului Hristos, ci de la *hristós* care înseamnă „uns.” Astfel, creștinii erau batjocorați ca fiind „cei unși.”¹²³ Teofil dezvoltă o apologie a cuvântului „*hristós*” (uns) fără niciun fel de referire la Mântuitorul Iisus Hristos, ci aduce șase exemple din viața cotidiană care arată beneficiile ungerii în sens larg (inclusiv al vopsirii și lustruirii).¹²⁴ S-ar putea

122 Ad A., 1, 11, ed. rom., p. 290; ed. eng., p. 15.

123 Vezi nota bibl. 46 din Ad. A. ed. rom., p. 290.

124 Ad. A. 1, 12, ed. rom., p. 290. Este interesant de comentat pe

ca afirmațiile lui Teofil din finalul acestui capitol să fie vreo aluzie la o practică a ungerii legată de intrarea în creștinism, existentă în vremea sa la Antiohia: „Și tu nu vrei să fii uns cu uleiul lui Dumnezeu? Noi, deci, de asta ne numim creștini, pentru că suntem unși cu uleiul lui Dumnezeu.”¹²⁵ Această apologie a numelui de creștin realizată aici de Teofil este într-adevăr interesantă. Pornește de la o ironie a păgânilor antiohieni care arată că creștinii nu sunt *christanoi*, ci *christoi* adică unși. Robert Grant a încercat o asociere a acestei argumentații cu o știre pe care o avem de la Hipolit că la ebioniți, Iisus a fost numit Hristos de către Dumnezeu pentru că a ținut legea iudaică. Cei ce o vor ține în același mod pot să devină „hristoși”, adică *christoi*.¹²⁶ Chiar dacă Teofil a utilizat acest termen care pare a fi specific teologiei ebionite, precum și altele similare¹²⁷, este greu de dovedit că

scurt acest fragment: „Care om care intră în această viață sau luptă în stadion, nu se unge cu ulei?” În legătură cu ungerea celui care intră în viață, este posibil ca Teofil să facă aluzie la faptul că pruncul se naște fiind plin de lichide, pentru ca astfel să iasă mai ușor din pântecele maicilor sale. A doua afirmație legată de ungerea luptătorilor care intrau în arenă, era o practică curentă în Antichitate ca luptătorii să se ungă cu diferite uleiuri înainte de luptele corp la corp, atât pentru stimularea mușchilor, cât și pentru ca adversarul să nu poată să-i prindă în mâinile lor. Practica din Taina Sfântului Botez de a unge pruncul cu untdelemn înainte de afundarea în apă are o simbolistică bazată pe percepția antică despre ungere: este pregătirea pentru lupta spirituală ce duce la moartea omului vechi și la nașterea din nou.

125 Ad A. 1, 12, ed. rom., p. 290. Reiese clar din lecturarea Ad A. că Teofil speră ca Autolic să se convertească la creștinism. Astfel, Ad A. are și o dimensiune misionară.

126 Robert Grant, *The problem of Theophilus* ..., p. 190.

127 Teofil descrie religia cea adevărată ca fiind *theosébeia* (Ad A. II, 1, 30; III, 4, 15) care este un cuvânt favorit al teologiei ebionite. Este însă adevărat că aceasta apare și în operele altor apologeti creștini

el a avut o simpatie sau apropiere față de acești eretici.

I.3.1.5 Învierea morților. Îndemn la credință

Este reluată apoi tema învierii morților. De această dată Teofil răspunde la cererea destinatarului: „Ara-tă-mi cel puțin un om înviat din morți, ca văzându-l să cred.” Răspunsul este axat din nou de către Teofil pe chestiunea credinței. Teofil îl întreabă pe Autolic cum este posibil să credă, ca păgân, în faptul că Heraclie trăiește, de vreme ce se știe că a fost ars de viu sau cum este posibil să credă că Asclepios a înviat, de vreme ce se știe că a fost lovit de un fulger, dar nu crede în ceea ce-i spune Dumnezeu prin revelația Sa autentică. Dovezi ale credinței în înviere sunt furnizate și de natură: anotimpurile mor și apoi înviază, semințele mor și apoi înviază în alte plante: „De pildă, bobul de grâu sau de alte semințe, când e aruncat în pământ, mai întâi moare și se descompune, apoi înviază și ajunge spic.”¹²⁸ Această exemplificare este o doavadă evidentă că Teofil a cunoscut textele biblice din Ioan 12, 14 și I Corinteni 15, 36-37. Chiar și faptul că omul se îmbolnăvește, iar apoi își revine este o doavadă că învierea este în noi.

Partea întâi se încheie cu un îndemn la credință: „Nu fii necredincios, ci crede!” Teofil se oferă pe sine drept exemplu: a fost și el necredincios, dar „după citirea Scripturilor sfinților profeți” a devenit credincios. Supunerea față de adevăratul Dumnezeu îl va scuti pe Autolic

care au scris în această perioadă. Pentru Teofil, *theosebeis* sunt cei care au Vechiul Testament (Ad A. II, 30), evreii (Ad A. III, 9), dar și cei care „sunt numiți creștini” (Ad A. III, 4). Vezi Robert M. Grant, *The Problem of Theophilus* ..., p. 190-191.

128 Ad A. 1, 13, ed. rom., p. 290-291; ed. eng., p. 17.

de pedeapsa veșnică. Despre aceste pedepse veșnice vorbesc și poeții și filosofii păgâni pentru că au furat acest adevăr din Sfintele Scripturi pentru a fi credibili: „Acesta pedepse, prezise de profeti, au fost furate din Sfintele Scripturi de poeții și filosofii de mai târziu, pentru că să fie și învățăturile lor vrednice de credință.”¹²⁹ Chestiunea plagierii Scripturilor de către poeții și filosofii păgâni va fi abordată în repetate rânduri în următoarele două cărți ale Ad A. Există, în opinia lui Teofil, un lucru pozitiv în acest furt al păgânilor, anume că au făcut cunoscut acest adevăr întregii lumi și nimeni nu poate spune că nu a știut de el. Cartea I se încheie cu un îndemn la citirea Scripturilor care-l vor duce la cunoașterea adevăratului Dumnezeu și prin urmare la fapte bune și la fericirea cea veșnică pe care „nici ochiul nu le-a văzut, nici urechea nu le-a auzit și nici la inima omului nu s-au suit.”¹³⁰ Prin această expunere Teofil consideră că i-a arătat destinatului scrierii sale pe Dumnezeul Cel adevărat: „Acesta este Dumnezeul meu! Te sfătuiesc să te temi de El și să crezi în El.”¹³¹

129 Ad A. 1, 14, ed. rom., p. 291; ed. eng., p. 19.

130 Ad A. 1, 14, ed. rom., p. 292; ed. eng., p. 21. Citarea din I Corinteni 6, 9 este evidentă.

131 Ad A. 1, 14, ed. rom., p. 292; ed. eng., p. 21.

I.3.2. Ad A. cartea II

I.3.2.1. Absurditatea păgâanismului

Cartea a doua din Ad A. debutează cu prezenta-rea hilarității religiei păgâne, demonstrată de faptul că chipurile zeilor pictate, sculptate sau turnate nu sunt cinstite câtă vreme se află în atelierele meșterilor, dar după ce sunt puse în temple sau case, li se aduc jertfe atât de către cumpărătorii lor, cât și de către vânzători. Deși li se dedică sărbători cu mare pompă, ceremonii și libațiuni, aceștia nu sunt altceva decât materia din care sunt făcuți, adică „piatră, bronz, lemn, culoare sau alte materii.”¹³² Nici oamenii cărților păgâni, din categoria cărora face parte Autolic, nu sunt mai presus: când citesc despre zei în istoriile și genealogiile acestora, îi consideră oameni, dar apoi îi cinstesc ca zei. Folosind ca doavadă un citat din *Oracolele Sibiline*, Teofil dovedește că de fapt zeii nu există. Dacă zeii s-au născut, aşa cum spun mitologii, atunci de ce s-au născut toți cu multă vreme înainte? De ce nu se nasc astăzi zei? Dacă ei s-au născut cândva, iar unii zei au dat naștere altor zei, de ce acest proces al nașterilor de zei nu continuă? Ar fi absurd să spunem că aceștia au îmbătrânit și nu mai pot avea copii, pentru că zeii nu îmbătrânesc. Dacă s-au născut cândva, ar trebui să continue să se nască până azi. Iar dacă acest proces al nașterii zeilor ar fi continuat, atunci ar fi plin pământul de ei de vreme ce sunt nemuritori. Dacă oamenii muri-

132 Ad A. 2,2, ed. rom., p. 293; ed. eng., p. 23.

tori au reușit să umple pământul, cu atât mai mult ar fi trebuit să o facă zeii, care nici nu îmbătrânesc, nici nu sunt muritori.

De asemenea Teofil dovedește absurditatea afirmațiilor păgânilor că zeii ar locui într-un loc anume. Homer scria că Zeus a locuit în Ida, iar acum nu se știe unde locuiește. Dacă locuiește într-un loc anume, atunci nu poate fi în alt loc, deci nu este omniprezent și nici divinitate adevărată. Prin urmare doar Dumnezeul Cel adevărat este omniprezent: „Dumnezeu Cel prea înalt, Cel atotțiiitor, Cel Care-i cu adevărat Dumnezeu, nu trebuie să fie numai pretutindenea, ci să și vadă toate și să-i audă pe toți. Mai mult: nici nu trebuie să fie cuprins într-un loc; dacă nu-i aşa, atunci locul care-l cuprinde este mai mare decât el; că e mai mare cel ce cuprinde decât cel cuprins. Dumnezeu nu este cuprins ci este locul tuturor.”¹³³

Apoi Teofil trece la analizarea concepțiilor filosofilor păgâne despre Dumnezeu. Mai întâi expune diversitatea acestora: unii filosofi stoici „tăgăduiesc desăvârșit existența lui Dumnezeu”, alții „dacă-I acceptă existența, spun că Dumnezeu nu se îngrijește de nimeni decât de El Însuși. Aceste idei pun pe deplin în lumină nebunia lui Epicur și Hrysispos.” Alți filosofi spun „că automatismul dirijează universul, că lumea este nefăcută, iar natura veșnică; au îndrăznit să spună chiar că universul nu este în purtarea de grija a lui Dumnezeu, ci declară că Dumnezeu nu este decât conștiința fiecăruia.” Alții învăță că „Duhul lui Dumnezeu este în tot universul.” Platon și adepții lui „mărturisesc că Dumnezeu este nefăcut și

133 Ad A. 2,3, ed. rom., p. 294; ed eng., p. 25 .

că este tatăl și făcătorul universului; dar spun că pe lângă Dumnezeu este și materia nefăcută și coeternă cu Dumnezeu.” Teofil formulează o respingere a teoriei dualismului ontologic a lui Platon: „Dar dacă Dumnezeu este nefăcut și este și materia nefăcută, atunci Dumnezeu nu mai este creatorul universului; și deci, după platonicieni, nu se poate vorbi nici de monarchia lui Dumnezeu, cel puțin precum gândesc ei. Mai mult: dacă Dumnezeu este nefăcut, înseamnă că este și neschimbător; și la fel, dacă materia este nefăcută, atunci este și ea neschimbătoare și egală cu Dumnezeu, pentru că ceea ce este făcut este variabil și schimbător, pe când ceea ce este nefăcut este nevariabil și neschimbător. Dar ce lucru mare este dacă Dumnezeu a făcut lumea dintr-o materie existentă? Și un meseriaș, când are în mâini o materie oarecare, face din ea ce vrea. Puterea lui Dumnezeu, însă, în aceea se arată că face ce vrea din cele ce nu există, precum a da suflet și mișcare nu este cu puțință altcuiva decât numai lui Dumnezeu. Omul poate face o statuie, dar nu-i poate da statuiei, făcute de el, cuvânt, suflare sau simțire. Dumnezeu, însă, posedă ceva mai mult decât un meseriaș; este creatorul vorbirii, suflării și simțirii. După cum în toate acestea Dumnezeu este mai puternic decât omul, tot așa și când e vorba de a crea și de a face din nimic toate câte sunt, și de a face câte voiește și cum le voiește.”¹³⁴ Aceste atacuri la adresa stoicismului și platonismului s-ar putea să-1 fi vizat în cele din urmă pe Hermogenes care s-a folosit de aceste curente filosofice.¹³⁵ Informați-

134 Ad A. 2,4, ed. rom., p. 295; ed eng., p. 27.

135 E. Heintzel, *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902, p. 5.

ile despre diferitele opinii ale filosofilor par a fi preluate dintr-o colecție doxografică a vremii.¹³⁶

Prin această expunere Teofil a dorit să arate că „cu privire la Dumnezeu, filosofii și scriitorii nu gândeșc la fel.” Este prezentată, cu ajutorul a două citate din *Iliada*, faptul că Homer are o altă ipoteză despre facerea lumii și nașterea zeilor: „Oceanos, originea zeilor, și Tethis mama / Din care sunt toate râurile și orice mare.”

¹³⁷ Comentariul lui Teofil la citatele din Homer este că „spunând aceste cuvinte, Homer nu vorbește de Dumnezeu. Că cine nu știe că Oceanul este apă! Iar dacă-i apă, nu-i Dumnezeu; iar Dumnezeu, dacă este creatorul universului, precum și este, este și ziditorul apei și al mărilor.”¹³⁸

Un spațiu mult mai amplu este dedicat comentării unor pasaje din *Teogonia* lui Hesiod. Grant este convins că *Teogonia* lui Hesiod era parte a unui curriculum școlar în Antichitate.¹³⁹ De asemenea Vorst este convins că, atunci când Teofil a scris *Ad A.*, avea înaintea ochilor textul complet al *Teogoniei* lui Hesiod sau cel puțin cele trei lungi fragmente pe care el le citează.¹⁴⁰ Teofil combate mai întâi invocarea către muze, ficele lui Zeus, din debutul *Teogoniei* sale, în care le roagă pe acestea să-l învețe cum anume s-au născut zeii și pământul. Teofil face aici referire la cunoscuta „invocare către muze”

136 Robert M. Grant, *The Problem of Theophilus...*, p. 182.

137 Este vorba de *Iliada* XIV, 201, și XXI, 196.

138 *Ad A.*, 2, 5, ed. rom., p. 296; ed eng., p. 29.

139 Robert Grant, *Introduction* la vol. *Ad Autolycum*, Oxford, 1970, p. XI.

140 N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des Poètes Grecs chez les Apologistes chrétiens du IIe Siècle*, Louvain, 1972, p. 114.

prezentă în debutul oricărei opere literare păgâne: autorul cerea inspirația acestora pentru a scrie cu succes. Teofil arată că muzele nu aveau cum să-i descopere lui Hesiod adevărul despre originea zeilor sau a lumii: „Dar cum puteau ști muzele acestea (despre originea zeilor și a lumii n. n.), de vreme ce s-au născut după ce fusese creată lume? Sau cum le puteau povesti lui Hesiod, când tatăl lor nu se născuse?”¹⁴¹ Este redat totuși pasajul în care Hesiod prezintă ipoteza sa despre originea materiei și a facerii lumi. După el „la începutul începuturilor” a fost Haosul, apoi Pământul urmat de Tartar, apoi Eros. Din Haos a ieșit Întuneciunea și Noaptea. Pământul (Geea) a născut cerul spre a fi locuință zeilor, apoi munții și marea. Din împreunarea dintre Geea și Cer s-a născut Oceanul. Obiecția formulată de Teofil la acest fragment este că de fapt nu ne spune cine a creat lumea și nici cine a transformat o posibilă materie necreată. Lui Zeus sau tatălui său, Cronos, nu li se pot atribui această lucrare de vreme ce s-au născut mai târziu. Prin urmare trebuie să fi existat Dumnezeu, Care a creat și modelat lumea: „Deși Hesiod a spus acestea, totuși n-a arătat de cine a fost făcută lumea. Dacă la început era Haos și preexista o materie nefăcută, cine a fost atunci cel care a transformat-o, a rânduit-o și i-a dat formă? Oare materia singură s-a transformat și s-a împodobit? Că, după Hesiod, Zeus s-a născut mult mai târziu; nu numai în urma materiei, ci și a lumii și a mulțimii oamenilor; și la fel și Cronos, tatăl lui Zeus. Dar, mai bine spus, n-a fost oare un Stăpân, Care a făcut lumea – adică Dumnezeu – Cel

141 Ad A., 2,5, ed. rom., p. 297; ed eng., p. 29.

Care a și împodobit-o?¹⁴² În continuare este comentat referatul despre facerea lumii din *Teogonia* lui Hesiod, fără ca acesta să fie citat. După acesta, ordinea apariți- ei ar fi fost: pământul cerul, marea din care s-au născut zeii, oamenii puternici care s-au născut din zei, apoi neamul titanilor, al ciclopilor, al gigantilor, al demonilor din Egipt. Apoi adaugă despre aceștia: „... pe drept cuvânt oameni deșerți, de care amintește Apolonides, numit și Horapios, în cartea intitulată <Semenuthi> și în alte cărți istorice ale lui despre religia egiptenilor și a împăraților lor.”¹⁴³

Teofil se arată consternat de deșertăciunea acestor mituri și își propune să nu mai piardă vremea cu ele. Ele sunt luate în râs până și de scriitorii păgâni. De exemplu Aristofan în „Păsările” „încercând să dea o explicație fa- cerii lumii, a spus că la început lumea era închisă într-un ou.”¹⁴⁴ O altă dovedă a absurdității operelor scriitorilor păgâni sunt genealogiile produse de aceștia și în care încearcă să dovedească originea din zei a anumitor familii. Ca exemplu este oferit Satyros care a făcut istoricul familiilor din Alexandria, legând începutul lor de anumiți zei.¹⁴⁵

Apoi realizează o scurtă sinteză a diferitelor versiuni contradictorii ale autorilor moderni cu privire la originea zeilor și facerea lumii: „... se fac de râs toți scriitori, poetii și aşa-zisii filosofi, încă și cei care ascultă spusele lor. Că au scris mai mult mituri și nerozii despre

142 Ad A. 2,6, ed. rom., p. 297; ed eng., p. 31.

143 Ad A. 2,7, ed. rom., p. 297; ed eng., p.33.

144 Ad A. 2,7, ed. rom., p. 298; ed eng., p. 33.

145 Ad A. 2,7, ed. rom., p. 298-299; ed eng., p. 33.

zeii lor; nu i-au arătat zei, ci oameni; pe unii bețivi, pe alții desfrânați și ucigași. Dar și cu privire la facerea lumii nu sunt de acord unii cu alții; spun nerozii. Unii au spus că lumea este necreată, aşa cum am spus mai înainte; iar cei care au spus că natura este necreată și veșnică se contrazic în spusele lor cu cei care susțin că e creată. Că tot ce au grăit aceștia sunt presupunerii și gânduri omenești, nu adevăr. Alții au spus iarăși că există o providență; și cu asta au dărâmat învățăturile celorlalți.”¹⁴⁶

Apoi sunt citați mai mulți autori păgâni pentru a se dovedi că aceștia se contrazic între ei, ba mai mult, un autor se contrazice pe sine însuși. Este redat mai întâi un lung citat din Aratos care-l descrie pe Zeus și purtarea lui de grijă și apoi un citat din Sofocle care neagă orice providență. Comparând cele două citate, Teofil se întrebă: „Pe cine să credem: pe Aratos sau pe Sofocle ...?” Sunt citați alți autori păgâni spre a arăta că se contrazic între ei. Astfel, Simonides, Euripide, Menandru, Thestios (necunoscut) vorbesc într-un fel sau altul despre providență, iar Sofocle o neagă, contrazicându-i pe aceștia. De fapt, Sofocle se contrazice pe sine însuși, recunoscând indirect în altă parte că providența este o realitate: „De lovitura lui Dumnezeu nu scapă muritorul.”

O altă contradicție prezentă la autorii păgâni este faptul că în vreme ce unii susțin politeismul, alții au vorbit de monarhia lui Dumnezeu. Este folosit un citat din Euripide¹⁴⁷ pentru a arăta că înșiși autorii păgâni recunosc că nu cunosc adevărul. Apoi Teofil afirmă că

146 Ad A. 2,7, ed. rom., p. 299; ed eng., p. 33-35.

147 „Ne străduim nădăjduind să aflăm multe; dar în zadar / Ne ostenim, că nu știm nimic.” (Ad A. 2,8, ed. rom., p. 301; ed eng., p. 35).

autorii păgâni au fost inspirați de demoni: „Fiind inspirați de demoni și îngâmfați de ei, prin ei au spus tot ce au spus. Poeții, de pildă Homer și Hesiod, inspirați de muze, după spusele lor, au grăit din imaginație și rătăcire; nu dintr-un duh curat, ci dintr-un duh înșelător. Aceasta se vede lămurit de acolo, că dacă cei stăpâniți de demoni sunt exorcizați uneori în numele adevăratului Dumnezeu, aceste duhuri înșelătoare mărturisesc, cum se întâmplă până azi, că sunt demoni și că altădată lucrau asupra poeților. Unii poeți uneori, când erau cu sufletul treaz, au vorbit la fel cu profeții despre monarchia lui Dumnezeu, despre judecată și despre alte lucruri, pe care le-au spus, ca să fie mărturie loruși și tuturor oamenilor.”¹⁴⁸ Citatul de mai sus arată că biserică din Antiohia în vremea lui Teofil practica exorcisme, precum și că argumentația lui Teofil împotriva poeților și scriitorilor păgâni apelează la experiența practică a Bisericii din vremea sa.

În opoziția cu acești autori păgâni inspirați de demoni, Teofil prezintă profilul adevăraților profeți. Aceștia sunt „oamenii lui Dumnezeu, care au fost purtători de Duhul Sfânt și profeți, fiind inspirați și înțelepți chiar de Dumnezeu, au ajuns oameni învătați de Dumnezeu, oameni cuviosi și drepti.” Drept răsplată au primit a fi „organe ale lui Dumnezeu” și astfel au vorbit adevărul „despre facerea lumii și de toate celelalte.” De asemenea ei au făcut profeții despre „ciumă, foamete și războaie.” Aceștia oameni aleși au fost mai mulți profeți la evrei, iar la „greci au fost sibilele.” Deși profeții evreilor și sibilele grecilor sunt amintite în aceeași frază, nu este

148 Ad A. 2,8, ed. rom., p. 301; ed. rom., p. 37.

posibil să se afirme că Teofil pune pe picior de egalitate cele două categorii de profeti. Referindu-se în continuare la profetii evreilor, el arată că între spusele acestora există deplină armonie, atât în ceea ce privește trecutul cât și prezentul. Drept urmare, „suntem încredințați și cu privire la cele viitoare că se vor împlini, aşa precum s-au împlinit și cele de mai înainte.”¹⁴⁹

I.3.2.2. Cosmologia biblică

În opoziție cu absurditatea și incoerența cosmologiei păgâne, este prezentată cosmologia biblică. Trebuie spus că în perioada în care Teofil al Antiohiei și-a scris opera sa, exista un mare interes pentru cosmologie atât în mediul religios cât și filosofic antic, atât păgân cât și iudaic. Referatul din cartea Facerii despre crearea lumii era bine cunoscut nu numai evreilor și creștinilor, ci și păgânilor și era în egală măsură admirat și criticațat.¹⁵⁰ Creștinii au arătat un interes deosebit comentării cosmologiei Facerii. Unele dintre aceste comentarii au fost scrise de eretici și cuprindeau speculații extreme. Astfel, știm de la Hypolit (Ref. VI, 15) și Sfântul Irineu al Lyonului (Adv. Haer. I, 24, 1) că ereticii Simon Magul, respectiv Saturnin au arătat un interes special pentru cosmologie. Hermonenes a scris un tratat despre crearea lumii care a fost combătut de Tetulian și Teofil al Antiohiei în tratate special dedicate acestui scop. Exegeza la Facere oferită de Teofil îl prezintă pe acesta ca un predecesor al școlii antiohiene de mai târziu, cel puțin în ceea

149 Ad. A. 2, 9, ed. rom., p. 301; ed. rom., p. 39.

150 A. D. Nock, *The Genius of Mithraism*, în JRS 27 (1937), p. 111.

ce privește tipul de exegeză abordat.¹⁵¹ Este evidentă aici o putenică influență din partea literalismului iudaic.¹⁵² Pe de altă parte, aproape tot ceea ce găsim în exegiza la Facere a lui Teofil are paralelă în literatura iudaică hagadică,¹⁵³ care se constituie drept principala sursă pentru explicația dată de Teofil cosmologiei biblice.

Adevărată cosmologie o învățăm de la profeti, în primul rând de la Moise. Ei ne-au învățat „că Dumnezeu a făcut universul din neființă. Că n-a existat nimic alături de Dumnezeu, ci El era singur; nu avea nevoie de nimeni și de nimic; și, existând înainte de veci, a voit să facă pe om, ca să fie cunoscut de om; pentru om deci a pregătit Dumnezeu mai dinainte lumea.”¹⁵⁴ Aici este posibil să avem o trimitere la Herma și o negare a erziei lui Hermogenes care acceptă dualismul ontologic, aşa cum știm de la Tertulian (Adversus Hermogenem 2).¹⁵⁵

Teofil vorbește de asemenea și despre originea Logosului: „Având, aşadar, Dumnezeu în El Însuși Cuvântul lui imanent, L-a născut împreună cu Înțelepciunea Sa, scoțându-L înainte de crearea universului. Pe Acest Cuvânt L-a avut slujitor pentru cele făcute de El

151 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 235. Ar fi interesant de studiat dacă există puncte comune între exegiza lui Teofil al Antiohiei la referatul biblic cu privire la crearea lumii și preocupări similare ale teologilor antiohieni de mai târziu, de exemplu a Sfântului Ioan Gură de Aur.

152 C. H. Kraeling, *The Jewish Community of Antioch* în JBL 51 (1932), p. 130-131.

153 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 237.

154 Ad A. 2, 10, p. 301; ed. eng., p. 41.

155 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycum* ..., p. 241.

și prin El a făcut toate.” (Ioan 1, 3). Cuvântul se numește Început, pentru că El începe și stăpânește toate cele create prin El. Aceasta, deci, fiind Duh al lui Dumnezeu și Început și Înțelepciune și Putere a Celui preaînalt, S-a pogorât în profeti și prin ei vorbea despre facerea lumii și despre toate celelalte. Că profetii nu erau când s-a făcut lumea, ci era Înțelepciunea lui Dumnezeu, Care este în Dumnezeu și Cuvântul cel sfânt al Lui, Care este totdeauna împreună cu El. De aceea și profetul Solomon grăiește asa: <Când a gătit cerurile, eram împreună cu El și când făcea tari temeliile pământului, eram la El întocmind> (Pilde 8, 27, 29, 20).¹⁵⁶ În sublinierea distincției dintre Logos și Dumnezeu, Teofil operează cu două elemente care nu pot fi separate: ideea stoică a personificării Logosului, prezentă pentru prima dată la Chrysippus în secolul al III-lea î. Hr. și dezvoltată ulterior în stoicism.¹⁵⁷ Ideea generală a rolului Logosului în crearea lumii, aşa cum este ea prezentată de către Teofil, este de origine filonică.¹⁵⁸

Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care a grăit prin Moise și ne-a spus nouă oamenilor despre facerea lumii. Îm opoziție cu cosmologiile păgâne, avem un referat clar despre facerea lumii inspirat de Cuvântul lui Dumnezeu și consemnat de Moise, pentru că „Înțelepciunea lui Dumnezeu știa mai dinainte că unii aveau să pălăvrăgească și să născocească o mulțime de dumnezei inexistenți. Așadar, pentru ca Dumnezeu să se facă cu-

156 Ad A. 2, 10, ed. rom., p. 302; ed. eng., p. 41.

157 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus...*, p. 245.

158 J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, Berlin, 1907, p. 181.

noscut prin lucrurile Sale, și pentru că a făcut cu Cuvântul lui cerul și pământul și cele din ele, Moise a zis: <La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul>.”¹⁵⁹ Apoi este oferită o scurtă explicație la textul din Facere 1, 2: <Pământul era nevăzut și netocmit și întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apei>: acest text ne învață „în ce chip a fost creată materia; ne învață că a fost creată de Dumnezeu și că din această materie Dumnezeu a făcut și a creat lumea.”¹⁶⁰ Când explică în detaliu referatul biblic despre Facere, Teofil arată că Dumnezeu nu numai că a creat lumea prin Cuvântul, dar a și modelat-o apoi prin acesta: „...Dumnezeu, prin Cuvântul Lui, a făcut ca apa să se adune într-o singură adunare și să se arate uscatul, care mai înainte era nevăzut.”¹⁶¹

După o scurtă explicație la Facere 1, 3, text care de asemenea este citat, Teofil redă întregul referat biblic al creației din Facere 1,4-2,3. Teofil explică imposibilitatea omului muritor de a lămuri pe deplin aceste cuvinte inspirate „din pricina covârșitoarei măreții și a bogăției înțelepciunii lui Dumnezeu arătate în aceste șase zile ale creației.”¹⁶² Vorbește apoi de numeroșii scriitori care „au imitat istoria creației” și au luat temeiuri din ea pentru originea lumii sau natura omului, dar „în spusele lor nu se găsește nicio mică scânteie vrednică de adevăr. Cuvintele filosofilor, scriitorilor și poeților par a fi vrednice de credință, pentru că sunt spuse frumos; dar cuvân-

159 Ad. A. 2, 10, ed. rom., p. 302; ed. eng., p. 41.

160 Ad. A. 2, 10, ed. rom., p. 302; ed. eng., p. 42.

161 Ad A. 2, 13, ed. rom., p. 306; ed. eng., p. 47.

162 Ad A. 2, 12, ed. rom., p. 304; ed. eng., p. 45.

tul lor este searbăd și gol, pentru că pălăvrăgeala lor e mare și nu găsești în ea un pic de adevăr. Iar dacă se pare că a fost rostit de ei vreun adevăr, apoi adevărul acesta este amestecat cu rătăcirea. După cum otrava amestecată cu miere sau cu vin sau cu altceva face vătămătoare și nefolositoare materia cu care s-a amestecat, tot aşa și vorbăria lor este strădanie zadarnică și mai degrabă vătămătoare pentru cei care îi dau crezare.”¹⁶³ Ca exemplu este dat faptul că toată lumea știe de șabatul evreilor, dar nimeni nu știe înțelesul corect al acestui nume. Un alt exemplu oferit este cel al lui Hesiod: acesta vorbește despre haos, dar apoi face afirmații pline de minciună, anume că din acest haos s-au născut Erebus, Geea și Eros, adică întunericul, pământul și dragostea. Hesiod afirmă de asemenea că „facerea lumii a început cu facerea celor de jos de pe pământ,” ceea ce este „un gând omenesc, smerit și foarte slab față de creația săvârșită de Dumnezeu.”¹⁶⁴ Omul clădește într-adevăr de jos în sus, dar Dumnezeu își arată puterea Sa prin aceea că „mai întâi a făcut din nimic cele ce sunt și le-a făcut cum a voit. <Că cele cu neputință la oameni sunt cu putință la Dumnezeu.> (Luca 18,27). De aceea și profetul a vorbit mai întâi de facerea cerului, care este ca un acoperiș, zicând: <La început a făcut Dumnezeu cerul>.”¹⁶⁵ Și aici se pare că avem o idee tipic iudaică. Potrivit Bereshith Rabbah 1, 13, Dumnezeu, spre deosebire de om, construiește de sus în jos.¹⁶⁶ Explică apoi referatul Facerii despre crea-

163 Ad A. 2, 12, ed. rom., p. 304; ed. eng., p. 47.

164 Ad A. 2, 13, ed. rom., p. 305; ed. eng., p. 47.

165 Ad A. 2, 13, ed. rom., p. 305; ed. eng., p. 48.

166 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 237.

ție, cu ajutorul unor trimiteri la profetii Vechiului Testament. În cadrul exegezei la referatul Facerii, Teofil revine pasager la teme abordate deja: semințele și creșterea din ele a unor plante, uneori impresionant de mari, sunt o dovdă a posibilității învierii.

Interesant este faptul că Teofil atribuie un rol izbăvitor „legii lui Dumnezeu adusă de profetii în lume: „... lumea ar fi pierit din pricina răutății și păcatului înmulțit în ea, dacă n-ar fi avut legea lui Dumnezeu și profetii, care revarsă și izvorăsc bunătatea, dulceața, îndurarea, dreptatea și învățătura sfintelor porunci ale lui Dumnezeu.” Tot un rol izbăvitor este dat Bisericii: „și după cum în mare sunt insule, cu apă bună de băut, cu pomi rodiitori, care au țărmuri de care te poți aprobia și porturi, în care își pot găsi refugiu cei prinși pe mare de furtuni, tot aşa a dat Dumnezeu în lumea învălurată și înfiorată de păcate, adunări, adică sfintele biserici, în care sunt, ca în insule, porturi primitoare, adică învățăturile adevărului, spre care aleargă cei care vor să se mântuie, cei care s-au îndrăgostit de adevăr și vor să scape de urgia și judecata lui Dumnezeu.” Erezii sunt asemeni insulelor stâncoase care par a aduce izbăvirea corăbiilor de pe mare, dar le atrag la distrugere. Ereticii sunt asemeni piraților: „Și după cum sunt și alte insule stâncoase, fără de apă, neroditoare, sălbaticice și nelocuite, spre vătămarea corăbierilor și a celor prinși de furtună, de care se sfărâmă corăbiile și pier cei care coboară în ele, tot aşa sunt în lume învățături rătăcite, edică erezii, care pierd pe cei ce se aprobie de ele. Învățăturile acestea nu sunt conduse de Cuvântul adevărului. Și precum pirații, după ce au umplut corăbiile cu călători, sfărâmă corăbiile în locurile de care am vorbit, ca să le nimicească, tot aşa se întâmplă și

cu cei rătăciți de la adevăr; pier din pricina rătăcirii”.¹⁶⁷

Teofil revine apoi la continuarea explicării referatului Facerii. Pentru el, Dumnezeu a creat mai întâi plantele și apoi luminătorii pentru că în atotștiința Sa, „știa de pălăvrăgeala deșerților filosofi; știa că aceștia, ca să îndepărteze pe Dumnezeu, aveau să spună că pământul rodește datorită acestor luminători; deci ca să se arate adevărul, a creat plantele și semințele înainte de crearea luminătorilor.” Luminătorii primesc o semnificație alegorică fiind „dovadă și imagine a unei mari taine.” Soarele preînchipuie pe Dumnezeu, iar luna pe om. Precum soarele se deosebește de lună prin putere și slavă, la fel și Dumnezeu de om. După cum soarele rămâne întotdeauna întreg pe bolta cerească, la fel și de săvârșirea lui Dumnezeu, „luna se micșorează și ca să spunem aşa, moare, ca și omul, apoi renaște și crește, spre dovedirea învierii viitoare.”¹⁶⁸ În literatura iudaică au existat dezbateri serioase cu privire la ordinea în care Dumnezeu a creat lumea. Școala lui Shammai susținea că creația a început cu cerurile, aşa cum afirmă și Teofil. Contrariul era susținut de școala lui Hillel.¹⁶⁹ Până și ideea că Dumnezeu a creat soarele și luna în ziua a patra pentru a-i respinge pe filosofii care vor flecări mai târziu pe această temă, își găsește paralelă în literatura iudaică a secolului I.¹⁷⁰

Mult mai cunoscută printre teologi este expli-

167 Ad A. 2, 14, ed. rom., p. 306; ed. eng., p. 51.

168 Ad A. 2, 15, ed. rom., p. 307; ed. eng., p. 53.

169 L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Berlin, 1900, p. 21.

170 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus ...*, p. 237.

cația oferită de Teofil primelor trei zile ale creației: „De asemenea cele trei zile înainte de crearea luminătorilor sunt preînchipuiri ale Treimii (*triad*): a lui Dumnezeu, a Cuvântului și a Înțelepciunii. În al patrulea loc este omul, care are nevoie de lumină.”¹⁷¹ În sfârșit, stelele mari și strălucitoare îi reprezintă pe profetii; cele cu o strălucire mai mică preînchipuie „poporul drepților”, iar planetele care se mișcă „sunt preînchipuiri ale oamenilor care se depărtează de Dumnezeu, care părăsesc legea și poruncile Lui.” Teofil al Antiohiei a fost primul autor creștin care a folosit termenul *trias* în legătură cu divinitatea. La câteva decenii după el, Tertulian a folosit echivalentul latin *trinitas*. S-a remarcat faptul că Teofil folosește termenul *trias* fără niciun fel de explicație sau elaborare, ceea ce ar putea sugera că acesta nu a fost inventat recent și nici folosit pentru prima dată sau în mod excepțional. Ideea nu este că a existat o „triadă” a primelor zile ale creației, ci că „Triada” a fost prefigurată tipologic de aceste prime trei zile¹⁷².

În continuarea exegizei sale la zilele creației, Teofil arată că viețuitoarele din ape cu mulțimea lor arată „înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu.” Binecuvântarea viețuitoarelor din ape este o dovedă „că oamenii au să primească pocăință și iertare de păcate prin apă și prin baia nașterii din nou, adică toți cei care se apropie de adevăr, care se nasc din nou și primesc binecuvântare de la Dumnezeu.”¹⁷³ Animalele din ape și păsările de pradă sunt „o imagine a oamenilor lacomi și

171 Ad A. 2, 15, ed. rom., p. 307; ed. eng., p. 53.

172 Günther Junker, *Christ as Angel* ... , p. 237-238.

173 Ad A. 2, 16, ed. rom., p. 307; ed. eng., p. 55.

a călcătorilor de lege.” Teofil afirmă că prin firea lor dată de Dumnezeu, toate animalele ar trebui să mănânce iarbă, nu alte animale, dar unele „calcă legea lui Dumnezeu, sunt carnivore și fac rău celor mai slabe decât ele.” Este posibil să avem aici o explicație antignostică. Ideea este reluată mai clar la explicarea zilei a cincea. Teofil scrie că fiarele „la început n-au fost create rele sau otrăvitoare – că răul nu-i o creație a lui Dumnezeu – ci toate cele create de Dumnezeu au fost bune și foarte bune, dar păcatul săvârșit de om le-a făcut rele și pe ele. Când omul a călcat porunca lui Dumnezeu, aceasta a fost călcată și de animale. Întocmai ca un stăpân al casei; dacă el face binele, neapărat și slugile vor face fapte bune; dar dacă stăpânul păcătuiește, păcătuiesc împreună cu el și robii; la fel s-au petrecut lucrurile și cu cele care erau în jurul omului; când a păcatuit stăpânul, au păcatuit și roabele. Când, însă, omul va alerga iarăși să le facă pe cele ale fișii și nu va mai păcatui, atunci și fiarele își vor redobândi blândețea de la început.”¹⁷⁴

În sfârșit, animalele care sunt ierbivore închipuie dreptii care țin legea lui Dumnezeu, iar cele carnivore pe răpitori, ucigași și necredincioși.¹⁷⁵ Sirul alegoriilor continuă în cadrul explicării celei de-a cincea zile a creației. Animalele cu patru picioare și fiarele „sunt preînchipuire a unor oameni care nu cunosc și nu cred în Dumnezeu, a celor care cugetă cele pământești și nu se pocăiesc.”¹⁷⁶ O atenție aparte este dată explicării creerii omului. Crearea omului „după chipul și asemănarea

174 Ad A., 2, 17, ed. rom., p. 308; ed. eng., p. 55.

175 Ad A. 2, 16, ed. rom., p. 307; ed. eng., p. 53.

176 Ad A. 2, 17, ed. rom., p. 308; ed. eng., p. 57.

Noastră” (Facerea 1, 26) îi implică pe Dumnezeu și Cuvântul și arată „vrednicia omului.” Aici Teofil nu este deloc pe aceeași linie cu interpretarea iudacă a textului din Facere 1, 26. În iudaismul palestinian doctrina celor „două puteri” fusese condamnată de către rabini.¹⁷⁷ Din *Dialogul cu iudeul Trifon* (cap. 62) vedem că sfatul lui Dumnezeu cu privire la crearea omului a avut loc fie cu elementele materiale din care urma să fie creat omul, fie cu El Însuși sau cu propria înțelepciune, fără ca aceasta să fie separată de Dumnezeu sau să aibă caracter de persoană. Alte exgeze iudaice scriu că Dumnezeu a luat sfat de la îngeri, nu pentru că ar fi avut nevoie de acesta, ci pentru a fi un exemplu pentru om mai târziu.¹⁷⁸ Exegeza lui Teofil, care relevă un sfat între Dumnezeu și Logos este cu adevărat un pas înainte în dezvoltarea dogmeni creștine a trinității.¹⁷⁹ Pentru această exegeză la Facere 1, 26, dar și pentru utilizarea cuvântului *trias*, Teofil a fost numit „profet al Treimii.”¹⁸⁰

Toate celelalte au fost create prin cuvânt, numai omul cu mâinile lui Dumnezeu pentru că „pe toate le-a socotit secundare; numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mâinile Lui.” Omul este rezultatul colaborării dintre Dumnezeu, Cuvântul Lui și Înțelepciunea Lui. Apoi Teofil subliniază rolul deosebit pe

177 G. F. Moore, *Judaism in the Age of the Tannaim*, vol. I, Cambridge, 1927, p. 364.

178 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 249.

179 Nicole Zeeger-Vander Vorst, *La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche*, în VC 30, 1976, p. 260.

180 R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26*, în *Studia Patristica* 1, Texte u. Untersuchungen 63 (1957), 431-432.

care l-a primit omul în creație: „L-a făcut pe om și l-a binecuvântat să se înmulțească și să umple pământul; a supus lui pământul, ca să-i fie toate cele de pe pământ sub mâna și roabe; de la început i-a poruncit să se hrănească din roadele pământului, ale semințelor, ale ierburilor, ale pomilor. În același timp a poruncit ca și animalele să fie tovarășe omului la același fel de hrana, să mănânce și ele din semințele tuturor celor de pe pământ.”¹⁸¹ Această exaltare a rolului omului de către Teofil poate fi realizată cu scopul de a arăta că între Dumnezeu și om nu mai există loc de alte ființe intermediare.

Este apoi citat textul biblic de la Facere 2,8 – 3,19.¹⁸² Urmează explicarea versetului din Facere 3, 17 care spune că Dumnezeu se plimba prin rai prin prima întrebării: cum anume se putea întâmpla aceasta, de vreme ce Dumnezeu este necuprins de vreun loc. Teofil spune că cel care se plimba era Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu este descris drept : „Cuvântul Lui, prin Care le-a făcut pe toate, fiind puterea și înțelepciunea Lui, luând chipul Tatălui și Domnului universului, El mergea prin rai, în chipul lui Dumnezeu, și vorbea cu Adam. Că însăși dumnezeiasca Scriptură ne învață că Adam a zis că a auzit glasul. Iar glasul, ce este altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu, Care este și Fiul al Lui?” Identitatea dintre Cuvânt și Fiul este evident exprimată. Prin atribuirea teofaniei din rai Cuvântului, respectiv Fiului, Teofil se află în linia autorilor patristici care atribuie în general teofaniile Vechiului Testament

181 Ad A. 2, 18, ed. rom., p. 309; ed. eng., p. 57.

182 Ad A. 2, 20-21, ed. rom., p. 309-311; ed. eng., p. 59-63.

Fiului.¹⁸³ Teofil nu continuă acest fir al identificării Fiului cu Hristos. Urmând linia apologetică a scrierii sale, el preferă să descrie deosebirea Fiul lui Dumnezeu și fiilor zeilor: „Este Fiu, nu în sensul în care poetii și scriitori de basme spun că fiilor s-au născut din împreunări, ci precum spune adevărul că întotdeauna Cuvântul este imanent în inima lui Dumnezeu. Înainte de creația lumii Îl avea sfetnic, era mintea și priceperea Lui. Iar când Dumnezeu a voit să le facă pe toate câte S-a sfătuit să facă, a născut Cuvântul Acesta rostit, primul născut al întregii creații, fără ca Dumnezeu să se lipsească de Cuvânt, ci născând Cuvântul, vorbea întotdeauna cu Cuvântul Lui. Așa ne învață dumnezeieștile Scripturii și purtătorii de Duh, dintre care Ioan zice: <La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu> (Ioan 1,1), arătând că la început era singur Dumnezeu și în El era Cuvântul. Apoi zice: <Și Dumnezeu era Cuvântul; toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut> (Ioan 1,3). Așadar Cuvântul lui Dumnezeu și născut din Dumnezeu; Tatăl universului, când vrea, Îl trimețe în vreun loc oarecare; și trimis de Tatăl, se duce acolo, este auzit, este văzut și se găsește în acel loc.”¹⁸⁴ Distincția între *lógos éndiátethos* și *lógos proforikós* este o aplicație stoico-filonică originală dezvoltată de Teofil însuși.¹⁸⁵ În ceea ce privește terminologia utilizată pentru explicarea relației dintre Dumnezeu și Logos, Teofil depinde

183 Günther Juncker, *Christ as Angel: The Reclamation of a primitive Title* în *TrinJ NS* 15 (1994), p. 235.

184 Ad A. 2, 22, ed. rom., p. 311-312; ed. eng., p. 63.

185 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 229.

de terminologia teogonică păgână.¹⁸⁶ Această concepție despre Logos a lui Teofil, care stă în evidență opoziție cu teologia ioaneică despre Logos, nu a fost însușită de teologia creștină. Mai mult, a fost respinsă explicit la scurtă vreme după expunerea ei de către Irineu al Lyonului.¹⁸⁷

Dovadă că „cele spuse în Scriptură sunt adevărate” este faptul că femeia suferă la naștere, iar apoi imediat după ce a născut uită, împlinindu-se astfel porunca lui Dumnezeu de a crește și înmulții neamul omenesc, sau că șarpele este urât, se târăște pe pământ și mănâncă pământ aşa cum a fost blestemat de Dumnezeu. Explicația creerii paradisului doar pentru om și așezarea lui acolo spre păzirea poruncilor, este un nou prilej de afirmații antropologice: „Dumnezeu l-a luat deci pe om din pământul din care l-a făcut și l-a mutat în rai, dându-i prilej de propășire; să crească, să ajungă desăvârșit, ba încă să ajungă și Dumnezeu, ca să se urce și în cer, dobândind veșnicia. Omul a fost făcut la mijloc: nici cu totul muritor, nici desăvârșit nemuritor; în el erau cu putință amândouă; tot aşa și raiul, în ce privește frumusețea era la mijloc, între lume și cer. Iar când Scriptura a zis <să lucrez> (Facere 2,25), n-a arătat altceva decât păzirea poruncii lui Dumnezeu, ca să nu piară din pricina neascultării, după cum a și pierit, din pricina păcatului.”¹⁸⁸

Teofil insistă, probabil împotriva gnosticilor, că pomul cunoștinței, precum și rodul lui, erau de asemenea bune. Aceasta ar fi cuprins în el cunoștință, iar Adam nu avea voie încă să mănânce din acesta pentru că era

¹⁸⁶ Carl Curry, *The Theogony of Theophilus* în VC 42 (1988), p. 318-326.

¹⁸⁷ *Adversus haereses* II, 13, 2.

¹⁸⁸ *Ad a. 2, 24*, ed. rom., p. 313; ed. eng., p. 65.

copil. După ce s-ar fi maturizat, Dumnezeu i-ar fi permis să mănânce și din acel fruct. Porunca nemâncării din pom nu a fost dată de Dumnezeu din invidie, ci din bu-nătate și dragoste: „Cât privește pomul cunoștinței, era bun și pomul și era bun și rodul lui. Că nu-i aşa, precum socot unii, că pomul acesta cuprindea în el moartea; nu cuprindea moartea, ci neascultarea. În rodul lui nu era altceva decât cunoștință. Iar cunoștința este bună, dacă este folosită cum trebuie. În ce privește vârsta, Adam era încă copil; de aceea Adam nu putea cuprinde după vred-nicie cunoștința. Că și acum, când se naște un copil, nu poate mâncă pâine, ci este hrănit mai întâi cu lapte; apoi, cu creșterea vârstei, ajunge și la mâncare tare. Așa s-a întâmplat și cu Adam. Deci nu din invidie, cum gândesc unii, i-a poruncit Dumnezeu lui Adam să nu mănânce din pomul cunoștinței. Mai mult: Dumnezeu voia să-l încerce dacă este ascultător poruncii Lui. Totodată Dum-nezeu voia ca Adam să rămână mai multă vreme copil: curat și nevinovat. Că lucru cuvios este, ca, în nevinovă-ție și nerăutate, să te supui părinților, nu numai înaintea lui Dumnezeu, ci și înaintea oamenilor. Iar dacă trebuie să se supună copiii părinților, apoi cu atât mai mult lui Dumnezeu și Tatălui universului! Mai mult: este chiar urât ca micii copii să gândească mai presus de vârsta lor. Că după cum crești în chip treptat în vârstă, tot aşa și în gândire. De altfel, când legea poruncește să te abții de la ceva, și nu asculți, nu înseamnă că legea aduce pedeap-să, ci neascultarea și nesupunerea. Un tată poruncește uneori copilului său să se abțină de la ceva; dacă nu as-cultă de porunca părintească, este bătut și pedepsit pen-tru neascultare. Nu e vorba de lovitură, ci de neascultare; neascultarea aduce lovitură neascultătorului. Tot aşa și

cu cel dintâi zidit; neascultarea i-a adus izgonirea din rai; pomul cunoștinței nu conținea în el ceva rău; dar, din pricina neascultării, omul a adus asupra lui osteneală, durere, întristare și la sfârșit a fost doborât de moarte.”¹⁸⁹ Cei doi pomi ai raiului sunt reali pentru Teofil. În acest sens, Teofil urmează interpretarea din literatura rabinică. Pentru Filon, pomii raiului au înțeles alegoric.¹⁹⁰

Teofil vede izgonirea din rai ca având un rol soteriologic: omul trăiește ca într-un exil în afara raiului, timp în care se poate lepăda de păcat și transforma moral, ajungând bun „prin învățătură”, după care va fi rechemat în rai. El vede în faptul că Facerea vorbește în două rânduri de aşezarea în rai, anume în Facere 2, 8 și 2, 15, o făgăduință viitoare a redobândirii raiului: prima ședere în rai a fost după crearea lui Adam, a doua va fi „după înviere și judecată.” Este folosit exemplul plin de expresivitate al vasului găurit și retopit pentru a deveni nou: „Întocmai ca un vas, dacă, după ce a fost făcut, are vreun efect, vasul acela se retopește sau se face din nou, ca să ajungă nou și întreg, tot așa se întâmplă și cu omul prin moarte; așa zicând, omul a fost sfărâmat, ca să fie găsit întreg la înviere, adică fără pată, drept și nemuritor.”¹⁹¹

Omul nu a fost creat nici muritor nici nemuritor: „Prin fire omul n-a fost făcut nici muritor nici nemuritor. Dacă l-ar fi făcut dintru început muritor, l-ar fi făcut Dumnezeu; și iarăși, dacă l-ar fi făcut muritor, s-ar fi crezut că Dumnezeu este pricina morții lui. Așadar nu

189 Ad A. 2, 25, ed. rom., p. 314; ed. eng., p. 67.

190 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus ...*, p. 239-240.

191 Ad A. 2, 26, ed. rom., p. 314; ed. eng., p. 69.

l-a făcut nici muritor nici nemuritor, ci, după cum am spus mai înainte, capabil și de una și de alta. Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă Dumnezeu; și iarăși dacă se îndrepta spre faptele morții, neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voința liberă. Așadar ceea ce omul nu și-a agonisit sieși din pricina nepurtării de grija și neascultării, aceea îi dăruiește Dumnezeu acum, prin milostivirea și iubirea Sa de oameni, dacă omul ascultă de El. După cum omul prin neascultare și-a atras asupra lui moartea, tot așa cel ce voiește să asculte de voința lui Dumnezeu își poate agonisi viață veșnică. Dumnezu a dat lege și porunci sfinte, care pot măntui pe om, dacă le împlinește și, având parte de înviere, să moștenească nestricăciunea.”¹⁹² Ideea că omul nu a fost creat nici muritor nici nemuritor este iudaică, potrivit lui Nemesius din Emesa (De nat. Hom. Omil I).¹⁹³ Au existat însă și evrei care au considerat că sufletul uman a fost creat nemuritor. Totuși, în general, grecii credeau în imortalitatea sufletului.¹⁹⁴ Nici aici nu este amintit vreun rol soteriologic al Cuvântului întrupat, ci măntuirea vine, potrivit lui Teofil, din ascultarea și îndeplinirea voii lui Dumnezeu. Aici Teofil pare a fi în evidentă opozиie cu apostolul Pavel care spune că măntuirea poate fi obținută prin „ascultare față de un om” (Romani 5, 18-19), în vreme ce Teofil

192 Ad A. 2, 27, ed. rom., p. 315; ed. eng., p. 71.

193 Apare și la Sfântului Justin Martirul (Dialog 5) și Irineu (Adv. Haer. 4, 4, 3).

194 C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935, p. 160.

scrie că aceasta se obține prin „ascultare față de voia lui Dumnezeu”.¹⁹⁵

Dumnezeu a făcut-o pe Eva din coasta lui Adam „nu pentru că Dumnezeu nu putea s-o facă din pământ, asemeni lui Adam, ci pentru că știa mai dinainte că oamenii aveau să născocească o mulțime de dumnezei.” Dumnezeu știa că prin șarpe vor fi născuți „o mulțime de dumnezei care nu sunt dumnezei – (că unul este Dumnezeu; deoarece chiar de pe atunci rătăcirea căuta să răspândească ideea unei mulțimi de dumnezei, că șarpele spusese femeii: <Veți fi ca niște dumnezei> (Facere 3,5) – și deci ca să nu se credă că un dumnezeu a făcut pe bărbat și altul pe femeie, de aceea i-a făcut pe cei doi separat.”¹⁹⁶ Ideea că Eva a fost creată din coasta lui Adam pentru a demonstra că Dumnezeu este unul apare în Mishnah.¹⁹⁷ După Teofil, Dumnezeu a făcut-o pe Eva din Adam, pentru a întări dragostea dintre ei. De aceea Adam a zis despre Eva: <Iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu!> (Facere 2, 23) În sprijinul sublinierii dragostei care trebuie să existe între bărbat și femeie, Teofil citează și explică textul din Facere 2, 23-24: <Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup>. Aceste cuvinte ale lui Adam sunt considerate profeție care se împlinește în oameni până în prezent: „Care om căsătorit legal mai ține seamă de mamă, de tată, de rude și de toți ai lui și nu se lipește de femeia sa și n-o iubește

195 James D. Tabor, *The Theology of Redemption* ... p. 167.

196 Ad A. 2, 28, ed. rom., p. 315; ed. eng., p. 71.

197 L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern* ..., p. 25.

pe ea mai mult decât pe oricine?”¹⁹⁸

Urmează o deviere curioasă spre un alt subiect, anume folosirea demonică a Evei. „Chiar până azi această Evă, sub numele de Evan, o invocă demonul cel făcător de rele – care se mai numește și satan, cel care a vorbit atunci prin șarpe cu Eva – lucrând în oamenii înnebuniți de el, pentru că la început Eva a fost înselată de șarpe și a ajuns începătoarea păcatului. Demonul se mai numește și drac, pentru că a fugit pe furiș de la Dumnezeu. Mai întâi era înger.”¹⁹⁹ Această aluzie la șarpe poate avea o conexiune cu Apocalipsa 12, 9. Știm de la Eusebiu de Cezarea că Teofil a cunoscut cartea Apocalipsei pe care a folosit-o în tratatul împotriva lui Hermogenes. Știm de asemenea de la Clement Alexandrimul că strigătul „Eva” era specific banchetelor entuziaste ale lui Dyonisos.²⁰⁰

I.3.2.3. Despre istoria biblică a omenirii de după căderea lui Adam

Teofil oferă în Ad A. mai multe explicații despre istoria biblică a omenirii de după căderea lui Adam. Demonul este făcut vinovat de uciderea lui Abel de către Cain. „Când satan a văzut că Adam și femeia lui nu numai că trăiesc, dar că au făcut și copii, pentru că n-a putut să-i omoare, a fost cuprins de invidie. Văzând că Abel este plăcut de Dumnezeu, a lucrat asupra fratelui

198 Ad A. 2, 28, ed. rom., p. 315-316; ed. eng., p. 71.

199 Ad A. 2, 28, ed. rom., p. 316; ed. eng., p. 72.

200 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 241. Pentru o altă posibilă interpretare vezi Nicole Zeegers-Vander Vorst, *Satan, Eve et le serpent chez Théophile d'Antioche* în VC 35, 1981, p. 152-169.

său Cain și l-a făcut să-și omoare fratele, pe Abel. Și așa s-a făcut începutul morții în această lume; iar moartea își continuă până azi calea peste tot neamul omenesc. Dar Dumnezeu, fiind milostiv și vrând să-i dea lui Cain priilej de pocăință și de mărturisire, i-a zis, ca și lui Adam: <Unde este Avel, fratele tău?>.” Cain însă a răspuns obraznic lui Dumnezeu, de aceea a fost pedepsit. Omo-rul lui Cain este primul exemplu de păcat după căderea lui Adam.²⁰¹

Apoi Teofil confruntă textul din Facere 4, 17 <Și a zidit cetate, pe care a numit-o cu numele fiului său, Enoch> înainte de potop, cu textul din Iliada lui Homer 20, 217 care afimă că <Nu era încă zidită nicio cetate omenească> înainte de potop. Din această confruntare bineînțeles că învingător este textul biblic, iar Homer este acuzat că minte.²⁰² După ce relatează pe scurt despre urmașii lui Enoch și despre nașterea lui Set, Teofil face trimitere la cartea sa *Despre istorii* pentru a afla mai multe detalii despre aceste genealogii, după care abordează tema vechimii Scripturilor: „Duhul Sfânt ne învață toate acestea prin cărțile lui Moisi și ale celorlalți profeți, pentru că scrierile noastre cele cinstitoare de Dumnezeu sunt mai vechi; și nu numai atât, ci se arată a fi și mai adevărate decât scrierile tuturor scriitorilor și poeților.”²⁰³ Începutul muzicii ca și al poligamiei, este pus de Scriptură în legătură Lameh. Prin urmare, cei care afirmă că Apolo sau Orfeu ar sta la originea muzicii, sunt mincinoși: „Dar și despre muzică unii au pălăvrăgit

201 Ad A. 2, 29, ed. rom., p. 316; ed. eng., p. 73.

202 Ad A. 2, 30, ed. rom., p. 317; ed. eng., p. 75.

203 Ad A. 2, 30, ed. rom., p. 317; ed. eng., p. 75-77.

că a izvudit-o Apolo, alții că Orfeu a izvudit muzica de la cântecul dulce al păsărilor. Deșert și gol este cuvântul lor, pentru că aceștia au trăit cu mulți ani după potop.²⁰⁴ Noe este identificat cu Deucalion, eroul potopului din mitologia greacă.²⁰⁵ Scripturile ne oferă nu numai adevărul despre Dumnezeu și despre originea lumii, ci și despre începutul istoriei umanității. Amestecarea limbilor este consemnată de Scripturi și este un exemplu al unei decizii luate de oameni fără Dumnezeu și prin urmare negative. Ca sursă complementară, dar legitimă, este folosit un citat din *Oracolele sibiliene* (III, 97-105) care au vestit urgia ce avea să vină asupra lumii ca urmare a acestui plan.²⁰⁶

Din însuirea neamurilor și a regilor de la începutul istoriei umanității, ne rețin atenția afirmațiile despre Melchisedec: „În același timp a fost un împărat drept pe nume Melchisedec în cetatea Salim, care acum se numește Ierosolima; acesta a fost cel dintâi preot dintr-toți preoții Dumnezeului Celui preaînalt. De la acesta, orașul numit mai sus Ierosolima a fost numit Ierusalim; tot de la acesta sunt și preoții care se găsesc pe tot pământul.”²⁰⁷ Chiar dacă traducătorul ediției românești crede că ar fi vorba de preoții creștini,²⁰⁸ având în vedere argumentația preluată din mediul iudaic și simpatia lui Teofil despre poporul evreu și teologia iudaică, se poate foarte bine ca autorul să se refere la preoții evrei, aceștia fiind de asemenea răspândiți pe tot pământul, mai ales

204 Ad A. 2, 30, ed. rom., p. 317; ed. eng., p. 75.

205 Ad A., 2, 30, ed. rom., p. 317; ed. eng., p. 75.

206 Ad A. 2, 31, ed. rom., p. 318; ed. eng., p. 77.

207 Ad A. 2, 31, ed. rom., p. 319; ed. eng., p. 79.

208 Vezi nota explicativă 121 din ed. rom., p. 319.

după căderea Ierusalimului din anul 70 și răscoala lui Bar Cochba dintre anii 132-135.

Când Teofil ajunge să relateze fapte care nu mai sunt cuprinse în Scripturi, menționează acest lucru și dă credit științei istorice: „Negreșit aceste știri sunt cu totul noi față de scrisorile noastre. De aici înainte este treaba celor ce iubesc știința și antichitățile să judece istoria, pentru că sunt noi cele spuse de mine, fără ajutorul sfinților profeti.”²⁰⁹ Informațiile despre răspândirea neamului omenesc „până în Britania și ținuturile arctice ... Italia și ținuturile numite Galia, Spania și Germania, încât acum toată lumea este plină de locuitori”²¹⁰ nu este preluată din Scripturi, dar Teofil o creditează ca fiind corectă.

În schimb, este sceptic că teorii științifice legate de forma lumii ar fi corecte, dacă nu se bazează pe Scripturi: „Necunoscând aceste lucruri, scriitorii vor să spună că lumea este sferică sau o compară cu un cub. Dar cum pot să grăiască adevărul, când nu cunosc facerea lumii și nici populația pământului?”²¹¹

Toate aceste considerații despre istoria umanității care este consemnată în Scripturi au menirea, printre altele, a arăta că adevărul suprem, inclusiv cel de natură istorică, este găsit în Scripturi. Marea diferență între sursele biblice și cele nebiblice constă însă în faptul că sursele biblice sunt în măsură să ne spună ceva nu numai despre trecut și să fie relevante pentru prezent, ci ne spun câte ceva și despre viitor: „Cine dintre aşa numiți întelepți, poeți și istoriografi ar fi fost în stare să

209 Ad A. 2, 31-32, ed. rom., p. 319; ed. eng., p. 77-83.

210 Ad A. 2, 32, ed. rom., p. 320; ed. eng., p. 81.

211 Ad A., 2, 32, ed. rom., p. 320; ed. eng., p. 81-83.

spună adevărul, când ei au trăit cu mult în urma acestor evenimente, când au introdus multime de zei, când s-au născut cu atâtia ani în urma orașelor și când sunt mai recenti decât împărații, popoarele și războaiele? Ar fi trebuit să le menționeze pe toate; și pe cele ce au fost înainte de potop și pe cele cu privire la crearea lumii și facerea omului. Pe toate acestea ar fi trebuit să le spună precis profeții Egiptului sau profeții haldeilor sau ceilalți scriitori, dacă ar fi vorbit cu duh curat și dumnezeiesc. Dacă spusele lor ar fi vestit adevărul, ar fi trebuit să prezică nu numai cele întâmplate mai înainte sau cele prezente, ci și evenimentele care aveau să vină peste lume. De aceea este lămurit că toți aceștia sunt rătăciți și numai noi creștinii posedăm adevărul, pentru că suntem învătați de Duhul Sfânt, Cel Ce a grăit prin sfinții profeți și le-a vestit lor mai înainte pe toate.”²¹²

Autolic este invitat să compare singur cele spuse de Teofil pe baza cuvântului revelat și cele spuse de autorii păgâni și cu siguranță va găsi adevărul: „Caută deci de cercetează pe viitor cu bunăvoiță cuvintele lui Dumnezeu, adică cele spuse prin profeți, pentru că, punând față în față cele spuse de mine cu cele spuse de ceilalți, vei putea descoperi adevărul.”²¹³

I.3.2.4. Împotriva idolatriei. Adevărul revelat consemnat în scrierile profețiilor

Finalul părții a doua din Ad A. cuprinde mai multe referiri la idolatrie, precum și la mântuirea adusăumanității de Dumnezeu prin profeți, care implică înalte

212 Ad A. 2, 33, ed. rom., p. 320; ed. eng., p. 83.

213 Ad A. 2, 34, ed. rom., p. 320; ed. eng., p. 83.

standarde morale. Mai întâi este respinsă din nou deșertaciunea idolatriei: „Statuile lor, apoi, care se cioplesc zilnic până în ziua de azi, sunt idoli, lucruri de mâini omenești. Acestora se încchină mulțime de oameni cu mintea deșartă, dar pe Făcătorul și Creatorul universului, pe Hrănitorul întregii suflări îl leapădă, dând crezare unor învățături deșarte primite de la o tradiție părintească rătăcită, ieșită dintr-o minte nesocotită.” Redresarea a fost dată de Dumnezeu, Ziditorul lumii, pentru creația Sa, prin legea trimisă prin profeți: „Dar Dumnezeu și Tatăl și Ziditorul universului n-a părăsit omenirea, ci a dat lege și a trimis sfinți pentru a vesti și a învăța neamul omenesc ca fiecare din noi să se trezească și să cunoască anume că există un singur Dumnezeu. Profeții au învățat pe oameni să se depărteze de neleguita încchinare la idoli, de adulter, de ucidere, de desfrânare, de hoție, de iubire de arginți, de jurământ mincinos, de mânie, de orice destrăbălare și necurăție, de toate câte omul nu vrea să î se facă lui, ca să nu le facă nici el altuia; și făcând astfel de fapte de dreptate, să scape de muncile veșnice și să fie învredniți de Dumnezeu la viață veșnică.”²¹⁴

Legea dumnezeiască adusă de profeți are o importantă componentă morală. Aceasta interzice „nu numai încchinarea la idoli, ci și la stihii, la soare, la lună sau la celealte stele. Omul nu trebuie să se închine nici la cer, nici la pământ, nici la mare sau izvoare sau la râuri, ci trebuie să se închine, în cuvioșia inimii și cu gând curat, numai adevăratului Dumnezeu, Făcătorul universului.” Urmează apoi o scurtă expunere morală, bazată pe Vechiul Testament. Mai întâi este redat un rezumat

214 Ad. A. 2, 34, ed. rom., p. 320-321; ed. eng., p. 85.

al Decalogului: Să nu fii desfrânat, să nu ucizi, să nu furi, să nu dai mărturie mincinoasă, să nu poftești femeia aproapelui tău. De remarcat faptul că nu este pomenită porunca respectării sabatului, pe de o parte pentru că creștinii aveau deja duminica drept zi de odihnă în locul sămbetei, iar pe de altă parte era prea delicat ca această poruncă din decalog să fie amintită, fără a-i explica lui Autolic de ce creștinii, în mod excepțional, nu o urmează.²¹⁵

Apoi sunt citați mai mulți profeți pentru a indica mai multe teme de natură morală și doctrinară: Solomon care ne învață să nu păcătuim cu ochii: <Ochii tăi drept să privească, iar pleoapele tale drept să clipească> (Pilde 4, 25). Moise despre monarhia lui Dumnezeu: „<Acesta este Dumnezeul vostru, Cel ce a întărit cerul și a zidit pământul, ale Căruia mâini au arătat toată oștirea cerului; dar nu v-a arătat-o vouă ca să mergeți după ea>.” Este o combinație formată din cuvintele lui Moise din Face-re 1, 8; 2,1, Deutoronom 4, 19 și 17, 3. De asemenea este citat Isaia 42, 5 și 40,28, Ieremia 10, 12-13 pentru a dovedi că există armonie între cuvintele profeților când vorbesc despre monarhia lui Dumnezeu sau despre

215 Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omiliile* sale la statui rostite după aproape două sute de ani de la scrisoarea Ad A., explică fără niciun fel de rezerve de ce anume creștinii nu mai respectă sămbăta ca zi de odihnă. Această explicație indică faptul că în vremea sa nu era un lucru delicat a vorbi credincioșilor despre astfel de chestiuni. Potrivit Sfântului Ioan, există porunci care sunt atât de naturale încât nu trebuie să primească niciun fel de explicație, și porunci care nu sunt naturale și prin urmare necesită explicații. Cele care nu sunt naturale, nu au caracter permanent. În această categorie intră porunca respectării sabatului. Aceasta este explicată în Scriptură (cf. Ieșirea 20, 10-11) și nu a avut un caracter permanent, ci a fost „permanentă și trecătoare, de aceea a fost desființată după aceea” (Omilia XII, ed. rom., p. 58-59).

orice altă temă. Această armonie deplină între cuvinte este dată de „unul și același Duh” Care a vorbit prin toți profetii despre „monarhia lui Dumnezeu, despre crearea lumii și despre facerea omului.”²¹⁶ Chiar acești profeti au „făcut de rușine pe cei ce păreau a fi înțelepți din pricina rătăcirii lor și a învârtoșării inimii lor.” Este citat Ieremia 10, 14-15., Psalmul 13; 1, 1 socotit a fi „al lui David”, Avacum 2, 18 și 19. Pentru a se convinge mai deplin de adevăr oricine poate să citească scrierile profetilor care „au fost la evrei, oameni neinstruși, păstori, oameni simpli.”²¹⁷ În această aranjare a versetelor pe teme, Teofil pare a urma modelul antologilor de poezii și texte filosofice grupate pe teme.²¹⁸

Urmează apoi două lungi citate din „Sibila, care a fost profeteasă la greci și la celealte popoare” și care mustă neamul omenesc că nu se teme de Dumnezeul Cel adevărat, respectiv pe cei care cred în zei și nu în adevăratul Creator.”²¹⁹ Teofil scrie despre Sibila: „Se vede lămurit că acestea pe care le-a spus Sibila sunt adevărate, folositoare, drepte și bune tuturor oamenilor.”²²⁰ Rolul acestui citat pare a fi acela de a confirma spusele profetilor tocmai prin faptul că formau o altă categorie decât scrierile revelate ale profetilor. Chiar și „unii poeți ... ca un fel de oracol al lor și ca o mărturie pentru cei ce fac nedreptăți” confirmă că cei care săvârșesc răul vor fi

216 Ad A. 2, 35, ed. rom., p. 322; ed. eng., p. 85.

217 Ad A. 2, 35, ed. rom., p. 322; ed. eng., p. 87.

218 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autholycus ...*, p. 242. O așezare similară pe teme este prezentă și în apologia Sfântului Justin.

219 Ad A. 2, 36, ed. rom., p. 322-324; ed. eng., p. 89.

220 Ad A. 2, 36, ed. rom., p. 324; ed. eng., p. 89.

pedepsiți. Sunt citați în acest sens Eschil, Pidar, Euripide și Arhiloh. Dionisie din Sinope este citat pentru a dovedi că „Dumnezeu vede toate, că nu-I este nimic ascuns și că, fiind îndelung răbdător, le îndură până ce va judeca.” Eschil, Simonidis, Euripide și Sofocle consemnează de asemenea că „va fi o judecată a lui Dumnezeu și că cele rele vor cuprinde pe cei răi.”²²¹

Mai sunt și alți poeți care vorbesc despre Dumnezeu ca judecător și cercetător al păcatelor oamenilor. Mulți dintre poeții și scriitorii păgâni au vorbit asemeni profețiilor Scripturilor și despre alte teme, ca de exemplu despre pieirea lumii prin foc, dar aceasta pentru că au furat cele scrise în lege și profeți: „Deci dacă Dumnezeu are să cerceteze și jurământul nedrept și orice alt păcat, au spus-o aproape cu aceleași cuvinte și acești scriitori și poeți. Au vorbit apoi, vrând-nevrând, la fel cu profeții, despre pieirea lumii prin foc, deși au trăit cu mult mai târziu; au furat, însă, acestea din lege și profeți.” Teofil subliniază totuși în final că este important că poeții au grăit totuși uneori asemeni profețiilor: „Dar ce-i dacă au trăit mai pe urmă sau mai înainte? Trebuie reținut atâtă, că au grăit la fel ca profeții”.²²² „Așadar Sibila și ceilalți profeți, dar și poeții și filosofii, au vorbit lămurit de dreptate, de judecată și pedeapsă. Mai mult, au vorbit și de purtarea de grijă a lui Dumnezeu – că Dumnezeu se îngrijește nu numai de noi cei vii, ci și de cei morți – deși au grăit fără voia lor; au fost siliți de adevăr.” Despre cei morți a grăit Solomon (Pilde 3, 8) și David, Psalmul 50, dar și Timocles. Teofil își bazează afirmația că lumea va

221 Ad A. 2, 36, ed. rom., p. 325; ed. eng., p. 91.

222 Ad A. 2, 38, ed. rom., p. 326; ed. eng., p. 97.

pieri prin foc pe un citat din Maleahi 4, 1 și pe unul din Isaia 30, 27. În acest capitol Teofil realizează un scurt excurs eshatologic care este consemnat atât de profeți, cât și de poetii și scriitorii antici.

De asemenea, „scriitorii au vorbit despre mulțimea de dumnezei, dar nu au ajuns la monarhia lui Dumnezeu; au spus că nu este providență, dar au vorbit de providență; au spus că nu este judecată, dar au mărturisit că va fi judecată; iar cei care au tăgăduit existența simțirii după moarte, au mărturisit-o.”²²³ Este invocat Homer, care până acum a fost atât de dezaprobat de către Teofil.

Cartea a doua se încheie printr-un îndemn la mai multă cercetare și la discuții mai multe pentru aflarea adevărului: „Trebuiе, dar, ca cel care este amator de știință să și iubească știința. Caută deci să stai mai des de vorbă, ca și prin viu grai să afli precis adevărul.”²²⁴

I.3.3. Ad A. cartea III

I.3.3.1. Stupiditatea filosofiei și a religiei grecilor

Cartea a treia intenționează să prezinte vechimea scrierilor biblice, pe care se bazează cele tratate de autor în primele două cărți, în comparație cu scrierile autorilor păgâni. Acest nou efort livresc este necesar pentru

223 Ad a. 2, 38, ed. rom., p. 327; ed. eng., p. 99.

224 Ad A. 2, 38, ed. rom., p. 327; ed. eng., p. 99. Traducătorul ediției românești a introdus printr-o notă (vezi nota 166, ed. rom., p. 327) ideea că Teofil l-ar îndemna să stea mai mult de vorbă cu creștinii. Adaosul poate fi într-adevăr în sensul dorit de autor, dar în același timp se poate referi la a purta în general mai multe dialoguri pe tema adevărului sau a purta mai multe dialoguri cu însuși autorul.

că Autolic credea că scriurile creștinilor „sunt scrise de curând și (sunt) noi.”²²⁵ După Teofil, scriurile păgânilor sunt pline de neadevăruri: Homer i-a înșelat pe mulți cu cele scrise despre războiul troian, Hesiod cu catalogul „aşa numiților de el dumnezei” din *Teogonie*, Orfeu cu cei trei sute șaizeci și cinci de zei „pe care el însuși i-a tăgăduit la sfârșitul vieții, spunând în Testamentele sale că există un singur Dumnezeu.” Sferografia lui Aratos, tragediile poetice ale lui Euripide și Sofocle, poeziile comice ale lui Menandru și Aristofan, istoriile lui Herodot și Tuchidide, altarele lui Pitagora, coloanele lui Herache, filosofia cinică a lui Diogene, dogmatizarea inexistenței proniei lui Epicur, ateismul lui Empedocle, jurăminte-le lui Socrate, demonii invocați de Asclepie în scriurile sale; toate acestea nu le-au folosit acestor autori păgâni decât „să dobândească slavă de la oameni, de care nici de ea n-au avut parte după vrednicie ... Pentru ce folos, chiar dacă Socrate a murit de bună voie? Ce răsplată nădăjduia să primească după moarte? Ce i-a folosit lui Platon filozofia lui sau celorlalți filozofi doctrinele lor, ca să nu însir tot numărul lor, că sunt mulți? Acestea le-am spus pentru a arăta gândirea lor nefolositoare și lipsită de credință.”²²⁶

Scriitorii păgâni, căutând slavă deșartă, nu au cunoscut adevărul și nu i-au îndemnat nici pe alții spre adevăr. Ei s-au contrazis unii pe alții sau chiar pe ei însiși: „Toți aceștia, îndrăgostiți de slavă deșartă, n-au cunoscut nici ei adevărul și nici pe alții nu i-au îndemnat spre adevăr. Chiar scriurile lor îi vădesc că nu sunt de

225 Ad A. 3,1, ed. rom., p. 328; ed. eng., p. 101.

226 Ad A., 3, 2, ed. rom., p. 328-329; ed. eng., p. 101.

acord în cele ce au spus; iar cei mai mulți dintre ei au dărâmat propriile lor învățături; că nu s-au contrazis numai unii pe alții, ci unii chiar și-au anulat învățăturile lor, încât slava lor s-a prefăcut în necinste și nebunie, iar oamenii cu judecata sănătoasă îi condamnă. Că, sau au vorbit la început despre zei, dar tot ei mai pe urmă au profesat ateismul; sau dacă au vorbit despre facerea lumii, în cele din urmă au spus că universul s-a făcut de la sine; iar dacă au vorbit de providență, în urmă au învățat că lumea există fără vreo purtare de grijă.”²²⁷ Critici similare au fost formulate de către Sextus Empiricus²²⁸ (Adv. Math. IX, 58), din care este posibil să se fi inspirat Teofil.

Autorii păgâni se fac vinovați de asemenea de introducerea imoralității și a unor obiceiuri urâte: „Dar ce? Dacă au încercat să scrie despre curăție, n-au învățat să se săvârșească destrăbălări, desfrânări și adultere? Mai mult: n-au adus ei între oameni năravurile cele mai urâte și mai rușinoase?” Sunt oferite o serie de exemple: banchetele pline de orgii ale zeilor, pedofagia lui Cronos, Zeus care și-a înghițit prima soție, Metis, incestul lui Zeus cu Hera.²²⁹ În schimb, păgânii îi acuză de creștini de lucruri pe care ei le atribuie zeilor lor. Teofil este îndurerat mai ales că destinatarul său pleacă urechea la calomniile acestora: „...guri necredincioase ne calomniază pe nedrept pe noi care suntem cinstitori de Dumnezeu, numindu-ne în bătaie de joc creștini, spunând că femeile noastre sunt comune tuturor, fără să țină seamă cu cine

227 Ad A. 3, 3, p. 329; ed. eng., p. 103.

228 Robert M. Grant, *The Problem of Theophilus* ..., p. 183.

229 Ad A. 3, 3, ed. rom., p. 330; ed. eng., p. 103.

trăiește, că avem legături chiar cu surorile noastre și ceea ce-i mai lipsit de Dumnezeu și mai criminal decât toate este că mâncăm carne de om.”²³⁰ Sunt acuzele „clasice” aduse creștinilor și în alte părți ale Imperiului Roman, pe care Teofil le amintește fără rezerve. Mai importantă este însă pentru el următoarea acuzație: „Încă mai spun că învățatura noastră a apărut de curând, că nu putem spune nimic pentru dovedirea adevărului și a învățăturii noastre și că învățatura noastră este o nebunie.”²³¹

Ca răspuns la acuzația de antropofagie, Teofil oferă exemple de îndemn la aceasta în scările autorilor păgâni. Sunt invocați întemeietorul stoicismului, Zenon din Citium și urmașul acestuia, Cleanthes, Diogene sau Herodot care relatează istorisiri legate de antropofagie și astfel răspândește această învățătură nelegiuță: „... ce și se pare de cele spuse în cărțile lui Zenon sau ale lui Diogene sau ale lui Cleanthes, care învață antropofagia, ca părinții să fie fierți și mâncăți de proprii lor copii, iar dacă cineva n-ar vrea să mănânce sau ar arunca un mădu-lar din această groaznică mâncare, cel care nu mănâncă să fie mâncat? Pe lângă acestea, ce glas mai necredincios poți găsi decât cel al lui Diogene, care învață ca părinții să-și jertfească proprii lor copii și să-i mănânce? Dar ce? Nu și istoricul Herodot vorbește de Cambyses care a tăiat copiii lui Harpagos, i-a fierț și i-a dat tatălui lor ca să-i mănânce? Iar și de indieni se spune că părinții sunt mâncăți de copiii lor. Ce învățătură nelegiuță a celor care au scris unele ca acestea, dar, mai bine spus, a celor care le-au și profesat! Ce necredință, ce lipsă de

230 Ad A. 3, 4, ed. rom., p. 330; ed. eng., p. 105.

231 Ad A. 3, 4, ed. rom., p. 330; ed. eng., p. 105.

evlavie! Ce gândire au avut cei care au filozofat aşa şi au răspândit filozofia lor! Cei care au învățat acestea au umplut lumea de necredință.”²³² S-a observat că atacurile se îndreaptă mai ales împotriva reprezentanților vechilor stoici. Exemplele folosite de Teofil, precum şi metoda polemică, au fost preluate de Teofil de la sceptici.²³³

Scriitori păgâni aprobă faptele nelegiuite ale zeilor lor. Astfel, Platon „cel care pare a fi cel mai curat dintre filosofi, în prima carte a lucrării sale numită Republika, legiuiește deschis că femeile trebuie să fie comune tuturor – dându-l de exemplu pe fiul lui Zeus, care a fost legiuitorul cretanilor – sub pretextul că în acest chip se nasc mai mulți copii și pentru că aşa-zișii încrănați să aibă o mândrie prin niște legături cu acelea. Epicur, o dată cu învățătura lui ateistă, dă și sfaturi pentru legături cu mamele și surorile, împotriva legilor care le contrazic. Că Solon legiuiește clar cu privire la aceasta: copiii să se nască legitimi din căsătorie și nu din adultere, ca nu cumva să cinstească cineva ca tată pe unul care nu-i este tată, sau ca cineva să nu respecte pe adevăratul tată ...; dar și alte legi ale romanilor și elinilor interzic să-vârșirea unor fapte ca acestea. Pentru ce, dar, Epicur și stoicii profesează legături cu surorile și cu bărbații? Cu aceste învățături au umplut bibliotecile, ca din copilărie să se învețe legăturile cele nelegiuite! Dar pentru ce să vorbesc de aceste fapte ale lor, când și despre zei spun că săvârșesc aceste nelegiuiri?”²³⁴ Este evident că la realizarea acestor pasaje, Teofil a apelat la o lucrare doxo-

232 Ad A. 3,5, ed. rom., p. 330-331; ed. eng., p. 105.

233 Robert M. Grant, *The Problem of Theophilus* ..., p. 183.

234 Ad A. 3, 6, ed. rom., p. 331; ed. eng., p. 107.

grafică ce prezenta liste ale opiniei filosofilor pe diferite teme. Este ciudat că aparent Teofil l-a adăugat pe Epicur la lista filosofilor care ar susține incestul. Până în urmă cu câteva decenii, acest fapt a fost folosit de patrologi ca argument, printre altele, că Teofil nu a fost un cunoșcător profund al filosofiei păgâne. Astăzi știm că adaosul referitor la Epicur nu-i aparține lui Teofil.²³⁵

Teofil subliniază de asemenea că în ceea ce privește divinitatea, între autorii păgâni nu poate fi vorba de niciun consens. „Unii au spus că zeii sunt alcătuși din atomi; alții dimpotrivă că se dizolvă în atomi și susțin că zeii nu au mai mare putere decât oamenii. Platon afirmă existența zeilor, dar vrea ca ei să fie din materie; iar Pitagora, care s-a străduit atât de mult cu problema zeilor și a făcut călătorii multe, în cele din urmă definește natura și spune că universul s-a făcut de la sine și că zeii nu se îngrijesc de oameni. Câte argumente nu a adus Clitomachos Academicianul pentru susținerea ateismului? Ce n-a spus și Critias? Protagoras Abderitul spune: <Chiar de există zei, eu nu pot vorbi de ei, nici nu pot arăta

235 Robert M. Grant în studiul său *Theophilus of Antioch to Autolycus* ... p. 242, dar mai ales în studiul *The Problem of Theophilus* ..., p. 184 îl acuză pe Teofil de “haos doxografic” întrucât l-a adăugat pe Epicur listei de filosofi pe care i-a combătut, cu un citat care nu-i aparține. Grant arată că până și Epifanie de Salamina, un autor la care ne-am fi așteptat mai puțin să fie fidel în citarea filosofilor păgâni, citează mai corect. După doisprezece ani însă, Grant a recunoscut într-o scurtă *Retractatio* publicată tot în HTR (45 :2, 1952) că nu Teofil a introdus citatul din Epicur, ci “corectorul” Codicelui Venetus 469 care a fost urmat de autorul Codexului Bodleianus 25 și de cel al Codexului Parisinus graecus 887. Prin urmare, Grant arată că textul original al manuscrisului venețian este cel corect, aşa cum este și în alte puncte unde I.C.T. Otto a propus corecturi. Totuși, concluzia că Teofil știe relativ puține despre Epicur rămâne corectă.

cum sunt. Multe sunt cele care mă împiedică!> Iar despre cele spuse de Euhemeros, cel mai ateu filosof, e de prisos să mai vorbesc. A îndrăznit să spună multe despre zei și a terminat prin a spune că nu există zei, afirmând că universul se conduce singur. Iar Platon, care a spus atâtea despre monarhia lui Dumnezeu și despre sufletul omului, declarând că sufletul este nemuritor, nu s-a găsit mai târziu în contrazicere cu el însuși, când a spus că sufletele trec în alți oameni, iar ale unora intră chiar în animale necuvântătoare?“²³⁶ Este greu de afirmat, alături de Teofil, că Platon a privit divinitatea ca fiind materială sau că Pitagora a negat providența.²³⁷ Știm de la Epifanie și Imablicus că lucrurile au stat exact invers.²³⁸ Este posibil ca atacurile dure ale lui Teofil la adresa lui Pitagora să se explice prin faptul că pentru apologetul creștin Pitagora era principalul reprezentat al filosofiei naturale.²³⁹

Teofil critică aspru mai ales teoria platoniciană despre transgresiunea sufletului: „Nu va apărea oare celor cu mintea sănătoasă, cumplită și neleguită această învățătură, ca cel ce-a fost altădată om să ajungă apoi lup sau câine sau măgar sau alt dobitoc necuvântător?”²⁴⁰

Oricine îi citește pe filosofi, nu poate decât să intre în confuzie totală. În vreme ce Pitagora, urmându-l pe Platon, neagă providența, Filimon Cinicul o susține

236 Ad A. 3, 7, ed. rom., p. 332; ed. eng., p. 109.

237 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ... p. 243.

238 Johan C. Thom, *The Journey Up and Down: Pythagora in Two Greek Apologists*, în *Church History* 58:3, 1989, p. 300.

239 Johan C. Thom, *The Journey Up and Down. Pythagoras in Two Greek Apologists* ..., p. 307.

240 Ad A. 3, 7, ed. rom., p. 332; ed. eng., p. 109.

spunând că „Cei care cinstesc pe Dumnezeu nădejdi bune / De mântuire au.” Evhemenos, Epicur și Pitagora neagă providența, iar Ariston o susține. Această confuzie totală pe care acești autori o crează îi discreditează, aşa cum chiar unii autori păgâni recunosc. Sunt citați Simylos (necunoscut) și Filimon. „Prin urmare trebuie private și înțelese critic și cu cercetare cele spuse de către filozofi și grăite de ceilalți poeți.”²⁴¹ Scriitori păgâni tăgăduiesc pe de o parte existența zeilor, dar pe de altă parte le descriu faptele lor imorale. Drept urmare, „cei care au filozofat unele ca acestea sunt învinuitori chiar de învățăturile lor de ateism, de promiscuitate și de împreunări nelegiuite. Mai mult, în scrisorile lor se spune că zeii sunt mâncători de oameni și pun faptele acestea pe seama celor dintâi zei, pe care i-au cinstit.”²⁴²

I.3.3.2. Superioritatea doctrinară și morală a creștinismului

În opoziție cu confuzia totală din păgânism, creștinii au o doctrină și o etică clare: „Și noi mărturisim pe Dumnezeu, dar numai unul, ziditorul și făcătorul și creatorul întregii lumi; știm că universul este condus de providență, dar numai de providența Lui; am învățat o lege sfântă și avem legiuitor pe adevăratul Dumnezeu, Care ne și învață să facem fapte de dreptate, să fim binecredincioși, să facem fapte bune.”²⁴³ Buna credință este opusul idolatriei. În acest sens este citat Ieșire 20, 4-5, iar ca exemplu al faptelor bune Ieșire 20, 12. Ca

241 Ad A., 3, 7, ed. rom., p. 333-334; ed. eng., p. 109.

242 Ad A. 3, 8, ed. rom., p. 334; ed. eng., p. 111.

243 Ad A. 3, 9, ed. rom., p. 334; ed. eng., p. 113.

exemplu de dreptate este citat Ieșire 20, 14-17 și 23, 6-8. Moise este prezentat ca un învățător universal și slujitor al legii dumnezeiești în toată lumea, dar în special între evrei: „slujitor al lui Dumnezeu a fost Moise, care a fost și sluga lui Dumnezeu în toată lumea, dar mai ales între evrei, numiți iudei; aceștia, care erau sămânță dreaptă a unor bărbați cinstitori de Dumnezeu și sfinți, ai lui Avraam, Isaac și Iacov, au fost la început robi regelui Egiptului.” Dumnezeu, făcând semne și minuni i-a scos din Egipt și i-a așezat în Iudeea și le-a dat lege „mare și minunată pentru orice dreptate” care cuprinde zece porunci.²⁴⁴ După ce au stat în suferință vreme de 430 de ani în Egipt, evreii au primit poruncă să nu asuprească pe cel străin. Este citat Ieșire 23, 9.²⁴⁵

Pentru că poporul evreu a încălcăt legea, Dumnezeu, din milostivire, le-a trimis profeti care „să-i învețe și să le amintească poruncile legii, ca să-i întoarcă la pocăință ...; și le-a prezis că dacă vor stăru în fapte rele vor fi dați robi tuturor împărațiilor pământului,” ceea ce s-a și întâmplat. Sunt cități Isaia de două ori, Iezehiel și Ieremia, cu mesaje de-ale lor despre pocăință.²⁴⁶ Între lege pe de o parte și profeti și Evanghelii pe de altă parte, există o deplină unitate și armonie în ceea ce privește dreptatea, dar și alte teme „pentru că toți cei insuflați de Dumnezeu au grăit prin unicul Duh al lui Dumnezeu.” Ca exemple pentru coerența temei dreptății sunt cități profetii Isaia, Ieremia, Osia, Ioil și Zaharia.²⁴⁷ Același

244 Ad A. 3, 9, ed. rom., p. 335; ed. eng., p. 113.

245 Ad a. 3, 10, ed. rom., p. 335; ed. eng., p. 115.

246 Ad A. 3, 11, ed. rom., p. 335-336; ed. eng., p. 115-117. Sunt citate din Isaia 55, 6-7; Iezehiel 18, 21-23; Isaia 31, 6 și Ieremia 6, 9.

247 Ad A. 3, 12, ed. rom., p. 337; ed. eng., p. 117.

lucru se poate spune și despre curăție. De această dată avem redate ca exemplificare două citate din Pilde (4, 25-26, respectiv 6, 27-29 și două din Evanghelia după Matei (5, 28 și 5, 32).²⁴⁸

Teofil subliniază însă faptul că următorii legii, ai profetilor și Evangeliilor, cu alte cuvinte evreii și creștini, pe care el îi include sub categoria unică a „neamului” său nu au primit poruncă să fie binevoitori numai cu ei însăși. Ca exemple sunt citate texte din Isaia 66,5 și Matei 5, 44, 46. Apoi revine pasager la tema relației cu autoritățile politice: „Mai mult, cuvântul cel dumnezeiesc ne poruncește să ne supunem domniilor și stăpâniilor și să ne rugăm pentru ele, <ca să ducem viață pașnică și liniștită> (I Timotei 2, 2). Și ne învață <să dăm tuturor toate; celui cu cinstea, cinste, celui cu frica, frică, celui cu dajdia, dajdie; să nu fim datori nimănuia cu nimic, decât numai să iubim pe toți> (Romani 13, 7-8).”²⁴⁹ În Ad A. 3, 11-15 avem o anticipare a teoriei virtuților cardinale care va fi dezvoltată mai târziu în creștinism. La Teofil întâlnim: milostivirea, dreptatea, curăția și iubirea de aproapele.²⁵⁰ Seria de patru virtuți este specific stoică, dar apare și în iudaismul elenistic (vezi IV Macabei 1, 2-4 și Înțelepciunea lui Solomon 7, 7). Filon din Alexandria arată că sunt patru virtuți cardinale după cele patru râuri care izvorăsc din Eden, potrivit Facerii. Tot de la el stim că în cultul sinagogal exista tradiția citirii a două serii de câte două lecturi biblice: două pentru Dumnezeu și două pentru om.²⁵¹

248 Ad A. 3, 13, ed. rom., p. 337; ed. eng., p.119.

249 Ad A. 3, 15, ed. rom., p. 337-338; ed. eng., p. 121.

250 K. E. Kirk, *Some Principals of Moral Theology*, Londra, 1920, p. 33-35.

251 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus ...*, p.

Toate aceste exemple din Scripturi au menirea de a-l convinge pe Autolic de faptul că imoralitatea și celealte calomnii puse pe seama creștinilor sunt absurde: „Gândește-te, deci, dacă cei care au niște învățături ca acestea pot trăi oricum, pot avea legături nelegiuite, sau – ceea ce-i mai fără de Dumnezeu decât toate – pot să se atingă de carne omenească, când nu ni-i îngăduit să vedem nici spectacole cu lupte de gladiatori, spre a nu fi părtași și martori crimelor! Nu trebuie să vedem nici chiar celealte spectacole, ca să nu ni se întineze ochii și urechile, făcându-ne părtași crimelor care se declamă pe scenă.” Antropofagie, pedofagie și alte fapte imorale pot fi văzute pe scenele teatrelor păgâne și sunt săvârșite de zei și oameni în egală măsură. „Departate de creștini de a se gândi să facă niște fapte ca acestea! La ei castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia de păstrează, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstea de Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povătuiește, înțelepciunea ne învață, viața se încununează, Dumnezeu împărătește.”

I.3.3.3. Vechimea creștinismului și a revelației lui sau cronologia în slujba adevărului

Ultima parte din cartea a treia din Ad A. este dedicată unei demonstrații cronologice cu scopul de a arăta că „doctrina noastră nu este nouă, nici mitică, ci mai veche și mai adevărată decât învățăturile tuturor poetilor și scriitorilor, pentru că ei au scris întemeiați pe presu-

puneri.”²⁵² În Antichitate, tot ceea ce era vechi, era de asemenea bun. Cu rare excepții²⁵³, apologeții creștini și evrei în egală măsură au apelat masiv la acest argument. Pentru a dovedi vechimea și anterioritatea legii și a profetilor Vechiului Testament față de scriurile păgânilor, Teofil construiește o cronologie bazată în primul rând pe Vechiul Testament. În construirea acestei cronologii, Teofil a apelat la metodele obișnuite ale oricărui teolog evreu educat.

Cronologia ca formă literară a fost o creație a erudiției alexandrine.²⁵⁴ Eratostenes de Cyrene, al treilea conducător al bibliotecii din Alexandria, este autorul unei lucrări cu titlul *Despre cronografi* care include evenimente de la căderea Troiei la moartea lui Alexandru cel Mare. Sistemul cronologic folosit au fost olimpiadele. Apolodor din Atena a continuat cronica lui Eratostenes în lucrarea *Cronica* dedicată lui Attalus II de Pergamon (159-138 î. Hr.). Castor de Rodos a scris în primul secol înainte de Hristos a *Cronică* în şase cărți însoțită de un tabel sincronic. În Imperiul roman au apărut patru cronografi: una a lui Varro, alta a lui Thallus și o a treia a lui Phlegon de Tralles, un sclav eliberat al lui Marc Aureliu și o cronografie anonimă care se încheie cu moartea lui Commodus. Evreii au folosit în mică măsură genul cronografic. Știm doar că Iustus de Tiberias, contemporan și adversar al lui Iosif Flaviu, a scris o *Cronică* care a mers până la cel de-al treilea an al domniei lui Traian,

252 Ad A. 3, 16, ed. rom., p. 338; ed. eng., p. 121-123.

253 O excepție este Arnobiu, Adv. Gentes I, 57, PL 5, 796A. care numește vechea „errorum plenissima mater.”

254 H. Peter, *Wahrheit und Kunst: Geschichtsschreibung und Plagiat im klassischen Altertum*, 1911, p. 312-315.

an în care autorul ei a murit. Nu avem însă dovezi că Teofil a cunoscut această lucrare.²⁵⁵ Iosif Flaviu a oferit informații cronografice în *Antichitatele iudaice* precum și în lucrarea apologetică Împotriva lui Apion. Sursele folosite de Iosif Flaviu sunt Vechiul Testament și istoricul evreu Demetrius.

Creștinismul până la Teofil a avut puțin de-a face cu cronografia. Singura încercare din Noul Testament de a oferi o dată precisă este făcută de către Evanghelistul Luca, care probabil a fost de origine antiohiană. Teofil a fost, aşadar, primul autor creștin care a construit o schemă cronologică de la Adam până în vremea lui.²⁵⁶

Teofil își începe construcția cronografică prin a spune că dacă unii dintre autorii păgâni spun că lumea este necreată și îi dau o existență fără de sfârșit, alții, precum Apolonie Egipteanul spun că a fost creată și ar avea o existență de 153.075 de ani. Platon „cel care pare că a fost cel mai înțelept dintre filosofii greci” scrie în *Republica*²⁵⁷ : „Cum s-ar fi descoperit ceva nou, dacă lucrurile ar fi rămas așa cum sunt acumă rânduite? Că zeci de mii de zeci de mii de ani au rămas ascunși oamenilor; de o mie de ani sau de două ori pe atâtia dacă s-a descoperit ceva; unele lucruri au fost descoperite de Dedal, altele de Orfeu și altele de Palamed.” Teofil ne oferă propria exgează la acest citat: „Când Platon a spus zeci de mii de zeci de mii de ani a arătat timpul de la

255 A fost însă folosită de Justin în *Cohortatio*, Tatian Asirianul și Clement din Alexandria.

256 Rogert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch...*, p. 190.

257 De fapt este un citat din *Legi*. Vezi Ad A., ed. rom., nota 61, p. 339.

potop până la Dedal.” Dedal este un personaj mitologic, inventatorul fierăstrăului și al altor instrumente de tâmplărie. La porunca regelui Minos al Cretei, el a construit labirintul unde a fost închis de către Minos, împreună cu fiul său Icar. Au evadat zburând cu ajutorul unor pene lipite cu ceară. Pentru că s-a apropiat prea mult de soare, Icar a căzut în Marea Egee pentru că ceara penelor sale s-a topit. Dedal a aterizat cu bine în Italia, iar după alte versiuni ale legendei, în Egipt. Apoi „Platon a vorbit ... pe larg și de orașele din lume, de locuințe și de neamuri, dar mărturisește că pe acestea le-a spus prin presupuneri, că zice: <Dacă, o străine, vreun zeu ne-ar făgădui că putem porni să cugetăm despre legislație, prin cele ce spunem acum>”. Este clar deci că cele ce-a scris Platon sunt presupuneri; iar dacă-s presupuneri, spusele lui nu-s adevărate.”²⁵⁸

În fața acestei neputințe de a scrie adevărul, „însuși Platon a mărturisit ... că nu poți cunoaște ceva precis, dacă nu te învață Dumnezeu prin lege.” Homer, Hesiod și Orfeu pretind că au fost „învățați de pronia dumnezeiască,” iar după acești scriitori au existat ghicitori și prezcători, însă adevărul suprem este știut de către creștini care sunt învățați „de sfinții profeti, pe care i-a insuflat Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu.” Cuvintele profetilor „sunt de acord unele cu altele și nu se contrazic.” Prin urmare, „sunt adevărate cele predicate de ei cu privire la anii și vremile de dinainte de potop, de la zidirea lumii și până azi, aşa precum s-au scurs anii, pentru a fi dovedită flecăreală minciunii scriitorilor, că

258 Ad A. 3, 16, ed. rom., p. 339; ed. eng., p. 121.

nu sunt adevărate spusele lor.”²⁵⁹ Platon vorbește despre un potop, dar scrie că nu a avut loc pe tot pământul, dar că a avut loc doar la șesuri, neacoperind și munții. Alte surse păgâne vorbesc despre Deucalion și Pyrra care au scăpat de potop cu ajutorul unei lăzi, iar Deucalion după ce s-a retras apa și a ieșit din ladă, a aruncat în urma lui pietre, iar din acestea au ieșit oameni. Alții scriu că Clymenos a trăit pe vremea unui al doilea potop. Toate acestea sunt dovezi că cei care le-au scris sunt „niște oameni foarte necredincioși și niște neprincipuți.” Moise însă „profetul nostru” și slujitor al lui Dumnezeu a spus adevărul despre potop, nu născociri. În opoziție cu autorii păgâni, el a arătat că nu va mai fi un alt potop de apă, ceea ce exclude un al doilea potop despre care vorbesc unii păgâni. Din potop au scăpat opt oameni în corabia construită de Noe, nu de Deucalion, la porunca lui Dumnezeu. Totuși, pentru a arăta că Noe a fost în mod propriu numit Deucalion de către păgâni, Teofil apelează la un joc de cuvinte: Noe a spus <Veniți, vă cheamă Dumnezeu la pocăință>, cuvinte care în greacă încep cu *Devte kalesei*.²⁶⁰ Teofil consemnează că rămășițele corabiei lui Noe pot fi văzute „până în ziua de astăzi în munții arabici.”²⁶¹

Moise i-a eliberat pe evrei din Egipt în vremea faraonului Tethmosis, potrivit lui Manethos, un preot și istoric egiptean care a scris o *Istorie a Egiptului* în trei volume în jurul anului 270 î. Hr. și care i-a împărțit

259 Ad A. 3, 17, ed. rom., p. 339-340; ed. eng., p. 123.

260 Vezi Robert M. Grant, *The Bible of Antioch*..., p. 179. Această asociere nu apare la niciun autor evreu sau creștin dinainte sau de după Teofil. Pare a fi într-adevăr ideea originală a lui Teofil.

261 Ad A. 3, 19, ed. rom., p. 340-341; ed. eng., p. 125.

de faraoni în mai multe dinastii. Manethos a redat șirul faraonilor Egiptului, precum și câți ani au domnit aceștia. Potrivit lui, sub faraonul Tethmosis evreii care trăiau ca străini în Egipt, au fost luați robi și au zidit cetăți puternice precum Peitho, Ramesse și On, identificată cu Heliopolisul de azi. Pentru Teofil este însă important să demonstreze că „evreii, care sunt strămoșii noștri, sunt mai vechi decât cetățile egiptene amintite mai înainte; de la evrei avem sfintele cărți, care, după cum am spus mai înainte, sunt mai vechi decât toți scriitorii.”²⁶² Manethos este în schimb combătut pentru că a scris în istoria sa că evreii au fost izgoniți din Egipt pentru că ar fi avut lepră. De asemenea, în opinia lui Teofil, Manethos a greșit atât anul ieșirii evreilor din Egipt cu 313 ani înainte de ajunerea lui Danaos în Argos. Danaos este considerat de către greci „mai vechi decât toți ceilalți.” Totuși, Manethos, „fără voia lui,” ne transmite în scrierile sale „două adevaruri: primul, mărturisind că evreii au fost păstori, al doilea, spunând că au fost izgoniți din pământul Egiptului, iar din relatările acestea reiese că Moise a trăit cu nouă sute sau o mie de ani înainte de războiul troian.”²⁶³

Templul din Iudeea a fost construit de Solomon la cinci sute șaizeci și șase de ani după ieșirea din Egipt. Despre modul și timpul în care acesta a fost zidit știm de la autori tirieni ale căror scrieri s-au păstrat în arhivele orașului. Astfel, știm din surse tiriene că templul lui Solomon a fost zidit cu patru sute șase ani înainte de zidirea Cartaginei de către tirieni. Hieromos regele Tirului ar

262 Ad A. 3, 20, ed. rom., p. 341; ed. eng., p. 127.

263 Ad A. 3, 21, ed. rom., p. 342; ed. eng., p. 129.

fi fost prieten cu Solomon și au purtat corespondență. Un oarecare Menandru Efeseanul, autor al unei istorii a cetății Tyrului, ar confirma că aceste scrisori s-au păstrat până în vremea lui Teofil. Acesta redă în Ad A. un lung citat din istoria amintită. Din dovezile oferite de Manethos Egipteanul și Menandru Efeseanul și „Iosif, cel care a scris despre războiul iudaic, dus împotriva lor de romani.” Teofil concluzionează că „se vede că scriurile date nouă prin Moise, ba chiar și cele ale profetilor, sunt mai vechi decât celelalte scrisori; că cel mai din urmă din tre profeți, cu numele Zaharia, a trăit pe timpul domniei lui Darius.” De asemenea cei care au dat legi au trăit după Moise și profetii. Solon Atenianul a trăit în vremea împăraților Cirus și Darius, în vremea în care a trăit proorocul Zaharia. Legiuitorii Licurg, Dracon și Minos au trăit după ce au fost scrise „Sfintele Cărți” care sunt „cu mult mai vechi decât aceștia, iar scriurile care cuprind legea cea dumnezeiască dată nouă prin Moise sunt mai vechi chiar decât Zeus, care a împărățit peste cretani și decât războiul troian.”²⁶⁴ Pentru a realiza însă o „dovadă mai exactă a timpurilor și a vremilor,” Teofil își propune să vorbească despre „numărul anilor tuturor evenimentelor, luând-o chiar de la început, de la facerea lumii.” Înainte de realizarea acesteia, Teofil face o scurtă invocare către „singurul Dumnezeu” spre a-l ajuta în acest demers.²⁶⁵

Cronologia propusă de Teofil merge mai întâi de

264 Ad A. 3, 22, ed. rom., p. 343-344; ed. eng., p. 131.

265 „Am să cer har de la singurul Dumnezeu, ca să spun după voința Lui adevărul și pe toate exact, ca și tu și oricine va citi acestea să fiți conduși de adevăr și de harul lui Dumnezeu.” (Ad A. 3, 23, ed. rom., p. 344; ed. eng., p. 133).

la Adam până la sfârșitul robiei babilonice și construirea celui de-al doilea templu.²⁶⁶ „Din acestea se vede că sfintele noastre cărți se dovedesc a fi mai vechi și mai adevărate decât ale grecilor și egiptenilor sau decât ale celorlalți istoriografi.”²⁶⁷ Herodot, Tuchidide sau Xenofon au scris în istoriile lor „cam de la domniile lui Cirus și Darius, pentru că n-au putut să vorbească cu precizie despre timpurile cele vechi și mai înainte de ei.” Teofil numește vorbirea lor despre conducătorii barbarilor, războaie și alte întâmplări drept „poliloghie.” Scopul lui Teofil a fost de a arăta că Platon a greșit când a spus că de la potop până la vremea lui s-au scurs „miriade de miriade de ani” sau Apolonie Egipteanul că au trecut trei mii șaptezeci și cinci de ani. Apoi Teofil prezintă istoria romanilor, care au ajuns puternici „întăriți fiind de Dumnezeu”²⁶⁸ pe baza relatărilor lui Chryseros Nomenclatorul pe care-l creditează cu toată încrederea: „acesta a consemnat clar toate evenimentele și numele, și anii de la zidirea Romei până la moartea stăpânului său, împăratul Verus.”²⁶⁹

Teofil sintetizează astfel cronologia sa:

de la zidirea lumii la potop:	2242 de ani
de la potop la nașterea lui Isaac	1036 de ani
de la Isaac la „șederea poporului cu Moise în pustie	660 de ani
de la moartea lui Moise la David	498 de ani

266 Ad A. 3, 24-25, ed. rom., p. 344-346; ed. eng., p. 135-139.

267 Ad A. 3, 26, ed. rom., p. 346; ed. eng., p. 139.

268 Ad A. 3, 27, ed. rom., p. 347; ed. eng., p. 141.

269 Ad A. 3, 27, ed. rom., p. 348; ed. eng., p. 143. Verus la care face referire aici Teofil este împăratul roman Marcus Aurelius Verus. Chryseos a fost sclav, iar Marc Aureliu l-a eliberat.

de la moartea lui David la strămutarea poporului în Babilon
518 ani, 6 luni și 10 zile

de la domnia lui Cirus la moartea lui Marc Aureliu 741 de ani

TOTAL 5695 de ani²⁷⁰

În concluzie, „strângând la un loc anii și toate cele spuse, se poate vedea vechimea cărților profetice și dumnezeirea învățăturilor noastre; se poate vedea că învățătura noastră nu e nouă și nici nu sunt mituri și minciuni, cum gândesc unii, evenimentele istoriei noastre, ci mai vechi și mai adevărate decât ale celorlalți.”²⁷¹

Teofil scrie asemeni unui adevărat istoric. El acceptă că cronologia lui s-ar putea să conțină mici erori, însă concluziile care rezidă din aceasta rămân aceleași: Scripturile inspirate sunt mai vechi și deci mai adevărate decât scările păgânilor: „Socot că am spus, cât mi-a stat în puțință, exact numărul anilor și al vechimii evenimentelor din istoria noastră. Iar dacă mi-a scăpat vreun an, apoi poate fi vorba de 50 de ani sau de 100 de ani sau chiar de 200 de ani, dar nu de miriade sau de mii de ani, aşa cum au spus mai înainte Platon, Apoloniu și ceilalți. Poate că nici eu nu știu exact numărul tuturor anilor, pentru că în cărțile noastre sfinte sunt lăsate la o parte lunile și zilele.”²⁷² În aceste momente de îndoială, Teofil apelează, pentru a-și confirma propria cronologie, la opera lui Berosos numit de el „filosof haldeu”, de fapt

270 Ad. A. 3, 28, ed. rom., p. 348-349; ; ed. eng., p. 145. Cu precizarea „lăsând la o parte lunile și zilele.”

271 Ad A. 3, 29, ed. rom., p. 349.

272 Ad A. 3, 29, ed. rom., p. 348-349.

preot babilonean, istoric și astronom, care a scris despre Moise și despre rezidirea templului.

Grecii în schimb „nu menționează deloc faptele istorice adevărate” în primul rând pentru că au cunoscut mai târziu scrierea și în al doilea rând pentru că „nu vorbesc de Dumnezeu ci de lucruri deșarte și fără de folos. Mai mult, ei „au prigonit și prigonesc în fiecare zi pe cei care slujesc lui Dumnezeu. Dar nu numai atât! Dau premii și recompense celor care, cu cuvinte frumoase, îl insultă pe Dumnezeu, iar pe cei care se străduiesc pentru virtute și duc o viață cuvioasă, pe unii i-au lovit cu piestre, pe alții i-au ucis și până astăzi îi supun la cumplite torturi. De aceea unii ca aceștia au pierdut înțelepciunea lui Dumnezeu și adevărul nu l-au găsit.”²⁷³ S-a încercat să se identifice persecuția la care Teofil s-ar putea să facă referire aici. Probabil că se referă la martiriul din Scili de la 17 iulie 180 „sau la evenimente ulterioare.”²⁷⁴

S-a speculat că cronografia prezentată de Teofil ar putea avea rolul unei scheme eshatologice.²⁷⁵ Robert Grant scrie că a-i atribuia lui Teofil o astfel de intenție ar fi „prea subtil.”²⁷⁶ Totuși nu trebuie pierdut din vedere faptul că Ad A. cuprinde referințe eshatologice, precum și faptul că Teofil în mod sigur s-a ocupat de eshatologie în opera sa care s-a pierdut.

În final mai trebuie adăugat că cronografia lui

273 Ad A. 3, 30, ed. rom., p. 350.

274 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 228.

275 M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berlin, 1941, p. 86.

276 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 244.

Teofil a rămas fără influență în literatura creștină. Motivele au fost cu siguranță omisiunea vieții lui Hristos din aceasta și faptul că la scurtă vreme după Teofil, a apărut cronica lui Iuliu Africanul, care este mult mai completă și care s-a impus în mediile creștine.²⁷⁷ Mai mult, există opinii că cronica lui Teofil din Ad A., așa cum ni s-a păstrat până astăzi, a suferit ajustări ulterioare pe baza cronicii lui Iuliu Africanul, care era considerată standard în mediul creștin.²⁷⁸

Comparând apologia lui Teofil al Antiohiei cu cele ale lui Justin, Melito din Sardes, Atenagora și Irenaeu, „simțim că ceva lipsește. Acest ceva pare a fi o înțelegere fermă cu privire la tradiția apostolică. Convenționalul apologetic este probabil responsabil pentru eșecul lui, până și de a menționa numele lui Iisus pentru care Tațian este în mod similar reticent. Însă tocmai aici am fi așteptat ca un succesor al lui Ignatie să ne scape de convențional spre realitatea religioasă.”²⁷⁹

I.4. Ad A. din perspectiva relațiilor dintre creștini și păgâni la Antiohia

Înainte de a formula câteva aprecieri cu privire la ceea ce Ad A. ne spune despre relațiile dintre creștini și păgâni în Antiohia sfărșitului secolului al II-lea, este ne-

277 Rogert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch...*, p. 190.

278 Vezi H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie I*, 1880, p. 91.

279 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus ...*, p. 242.

cesar să ne referim la două chestiuni majore care apar în Ad A. și cu legătură directă cu tema prezentului volum. Acestea sunt: de ce anume Teofil nu-l pomenește deloc pe Mântuitorul Iisus Hristos în apologia sa?; și: Cum se explică simpatia deosebită a lui Teofil față de iudaism?

I.4.1. Un apologet care nu-l pomenește pe Iisus Hristos

Am subliniat deja faptul că Teofil nu-l pomenește deloc pe Mântuitorul Iisus Hristos în Ad A., un fapt care i-a intrigat profund pe patrologi. S-a afirmat pe bună dreptate că „dacă cineva ar citi lucrarea lui Teofil, nu ar realiza că Dumnezeu are un Fiu care a fost Iisus Hristos, care a fost născut dintr-o fecioară și că a luat formă umană. Acest cititor nu va realiza că Iisus a murit pentru păcatele lui, a fost îngropat, că a înviat după trei zile din morți și că S-a prezentat pe Sine Tatălui în numele lumii”.²⁸⁰

Din lecturarea lucrării Ad A. înțelegem că contextul acesteia i-ar fi oferit de mai multe ori autorului ei ocazia de a se referi la Mântuitorul Hristos. Mai mult, această menționare i-ar fi folosit scopului apologetic al lucrării sale și s-ar fi potrivit în câteva rânduri cu firul argumentativ al acesteia. În cartea întâi a Ad A., Teofil dezvoltă o teologie a vederii lui Dumnezeu care i-ar fi putut oferi prilejul de a arăta că Dumnezeu poate fi văzut întrucât în zilele de pe urmă S-a întrupat în Iisus Hristos. Teofil preferă însă să vorbească exclusiv despre vederea

280 Mark Carpenter, *A Synopsis of the Development of Trinitarian thought from the First Century Christian Fathers to the Second Century Apologists* în *TriJNS* 26, 2005, p. 293-319.

morală, cu ochii sufletului, a lui Dumnezeu. S-ar putea afirma că o astfel de aşteptare ar fi exagerată întrucât avem de-a face cu un apologet creștin din a doua jumătate a secolului al II-lea, când teologia Întrupării nu a fost atât de dezvoltată. Dacă însă ne uităm la opera Sfântului Ignatie al Antiohiei, scrisă la începutul secolului al II-lea, vedem o „hristologie incarnaționistă” în care Întruparea joacă un rol central. În Ad A., Teofil vorbește despre Dumnezeu ca doctor al sufletelor (I, 7). De aici și până la a vorbi despre Hristos ca doctor al sufletelor nu ar fi fost decât un pas. În Ad A. I, 9 Teofil vorbește despre zeii păgâni din care mitologia păgână spune că ar fi curs sânge. Lipsește însă orice analogie cu jertfa săngheroasă de pe Cruce a Mântuitorului. La fel, nașterea unor zei din zeițe-mame (Ad A. I, 10), ar fi oferit prilejul unei analogii cu nașterea lui Hristos din Fecioara Maria. Teofil refuză însă până și explicația hristologică a numelui de creștin. În loc să explice că numele de creștin vine de la Hristos, el preia ironia mediilor păgâne și justifică proveniența acestuia de la *christoi* (unși; Ad A. 1, 12). În Ad A., rolul soteriologic este atribuit legii și Bisericii (2, 14) și „învățăturii” (2, 26), nu lui Hristos. De asemenea întâlnim în Ad A. o identificare a Cuvântului cu Fiul lui Dumnezeu, însă lipsește orice identificare a Fiului lui Dumnezeu cu Iisus Hristos (2, 22).

Explicația cea mai la îndemână, cel mai des amintită de autorii moderni este aceea că natura apologetică a lucrării Ad A. și a destinatarului ei păgân, l-au determinat pe Teofil să nu pomenească deloc numele lui Hristos. S-au invocat drept exemple pasajele neo-testamentare din Fapte 17, 22-31 și I Tesaloniceni 1, 9-10 unde avem rezumate ale predicii creștine primare adresate păgânilor

și în care întâlnim elemente de monoteism, pocăință, înviere și judecată, dar nu se amintește nimic de moartea pe Cruce a lui Hristos. Nimeni nu ar putea însă spune că Hristos este absent din teologia lui Luca, respectiv a Apostolului Pavel.²⁸¹ La Teofil „nu se poate spune că Teofil ar fi negat formule precum <Hristos a murit pentru păcatele noastre> sau <prin Hristos am ajuns la îndrepătare>. Nu aceasta este ideea. Ceea ce trebuie însă notat este că există mereu accent pe pocăință, ascultare și ținerea poruncilor drept căi ale mântuirii. S-ar putea spune că aceasta a fost tendința lui Teofil în concepția sa.”²⁸²

Alți autori au încercat să explice lipsa numelui lui Hristos în context istoric. „Spre mijlocul secolului al doilea, oameni care aveau cel puțin o introducere sumară în educația <clasică> au fost atrași de creștinism. Acest fapt este reflectat în scrierile apologetilor din această perioadă, în special în ceea ce privește învățătura lor despre Logosul lui Dumnezeu. Apologiile lor apar ca fiind mai evident filosofice decât se pare la prima vedere. Unii dintre acești bărbați au ajuns în poziții de autoritate în cadrul Bisericii. Nu este surprinzător faptul că acolo unde acest lucru s-a întâmplat, Biserica a luat o înțelegere diferită pentru o scurtă perioadă de timp. Este evident că aceasta a fost situația la Antiohia atâtă vreme cât Biserica de aici a fost sub conducerea lui Teofil.”²⁸³

Potrivit lui James D. Tabor, Robert M. Grant ar fi afirmat într-un comentariu nepublicat că „Teofil nu menționează ... izbăvirea prin Hristos nicăieri; această

281 James D. Tabor, *The Theology of Redemption ...*, p. 159.

282 James D. Tabor, *The Theology of Redemption ...*, p. 171.

283 Carl Curry, *The Theogony of Theophilus ...* p. 325.

tăcere nu este legată în mod necesar de caracterul apologetic al lucrării sale, (spre deosebire de părerea lui Friedrich Loofs), ci s-ar putea să fie legată de doctrina sa că mântuirea vine din pocăință și ascultare.”²⁸⁴ În opinia mea, lipsa numelui lui Hristos din Ad A. este legată de caracterul apologetic al acestei lucrări, dar nu atât de faptul că Teofil se adresează unui păgân căruia i s-ar fi părut greu sau împotriva fluxului general al apologiei să-i explică întruparea și Mântuirea prin Hristos, cât de grija deosebită a lui Teofil de a dovedi că creștinismul este o religie veche, la fel ca și izvoarele revelate pe care se bazează. A vorbi despre Întruparea mântuitoare care a avut loc recent însemna pentru Teofil a recunoaște că mântuirea adusă de Hristos este nouă pe pământ, ceea ce ar fi contrazis întreaga construcție argumentativă a lucrării sale.

I.4.2. Filoiudaismul lui Teofil al Antohiei

Simpatia deosebită a lui Teofil față de iudaism este evidentă. Dumitru Fecioru, traducătorul în limba română al lucrării Ad A., are dreptate când afirmă că Teofil arată atâtă prețuire față de poporul evreu încât dacă nu ne-ar fi spus el însuși că s-a convertit în urma citirii Scripturilor, am putea crede că el însuși a aparținut acestui neam.²⁸⁵ S-a afirmat că Teofil ar fi avut anumite cunoștințe de ebraică²⁸⁶ întrucât explică în grecește anumite cuvinte sau nume evreiești întâlnite în Sfintele

284 James D. Tabor, *The Theology of Redemption ...*, p. 171.

285 Dumitru Fecioru, *Introducere ...*, p. 277.

286 Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur...*, 284.

Scripturi.²⁸⁷ Opinia nu este însă acceptată de către toți patrologii.²⁸⁸

Dincolo de simpatia evidentă față de iudaism, Teofil construiește o soteriologie care are în centru Legea lui Moise și profetii. Urmarea Legii aduse de Moise duce la mântuire, iar când evreii au căzut în păcat, Dumnezeu le-a trimis profetii.²⁸⁹ S-a afirmat pe bună dreptate că Teofil a exprimat mântuirea „în termeni care sunt foarte apropiati iudaismului elenistic.”²⁹⁰

În parte, filo-iudaismul lui Teofil ar putea să fie explicat prin caracterul antimarcionit al Ad A. Accentul pus de Teofil pe lege s-ar să fi fost făcut împotriva marcioniților.²⁹¹ Mai ales cartea a doua are numeroase luări de poziție antimarcionite. Robert M. Grant nu exclude posibilitatea ca Ad A. cartea II să fie derivată din lucrarea împotriva lui Marcion a lui Teofil sau să fi fost folosită în aceasta. Totuși argumentul caracterului antimarcionit al Ad A. nu poate explica decât parțial acest filo-iudaism al lui Teofil.

Trebuie amintit aici că unii autori l-au bănuit pe Teofil de apropiieri primejdioase față de teologia ebionită

287 Teofil explică înțelesul cuvântului shabbat: „Evreii numesc ziua a șaptea <Sabbaten> și se traduce în grecește prin <șapte> (Ad. A. 2, 12 ed. rom., p. 304); al cuvântului „Eden”: „Cuvântul <Eden> este un cuvânt ebraic și înseamnă <desfătare> (Ad. A. 2, 24 ed. rom., p. 313) și înțelesul numelui lui Noe: „<Noe> un nume evreiesc, care în limba greacă se tâlciuiește <odihnă>” (Ad. A. 3, 19 ed. rom., p. 340).

288 G. Bardy, *Théophile d'Antioch* în DTC vol. XV, 1, col. 536.

289 Ad A. 3, 24, ed. rom., p. 345.

290 James D. Tabor, *The Theology of Redemption ...*, p. 159.

291 Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch ...*, p. 21.

(vezi subcapitolul I.3.1.4. al acestui volum). Deși nu s-a putut dovedi că Teofil a avut o simpatie aparte față de această sectă iudaică, merită avută cel puțin în vedere opinia că lucrarea *Către Diognet* a fost considerată drept un răspuns creștin ne-iudaic la Ad A.²⁹²

De asemenea este posibil ca „Teofil să fi găsit iudaismul ca fiind un adversar mai puțin primejdios decât păgânismul sau cel puțin să fi identificat păgânismul ca fiind un adversar comun creștinismului și iudaismului.”²⁹³

Teologi de la sfârșitul secolului al XIX-lea, precum Theodor Zahn, au încercat să dovedească că pentru Teofil nu exista o linie de demarcație clară între creștinism și iudaism.²⁹⁴ Acest lucru nu este acceptat de cercetătorii mai noi. S-a arătat că Teofil, în ciuda filo-iudaismului său, are o puternică conștiință a identității creștine. În acest sens este suficient să amintim faptul că el menționează și apără în repetate rânduri numele de creștin, înscriindu-se perfect în tradiția antiohiană a Faptelor și a Sfântului Ignatie al Antiohiei. Deși vorbește atât de pozitiv despre evrei și legea dată lor, totuși, Teofil se distanțează de aceștia. Pentru el, revelația creștină s-a continuat asupra cărților Noului Testament și vorbește de „Scriptura noastră” fără să-i pese de continuarea existenței istorice a iudaismului. Chiar dacă este o istorie comună legată de revelație, pentru el este

292 F. Ogara, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilulo Antiocheno cognatio* în *Gregorianum* 35 (1944), p. 74-102.

293 Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 233.

294 Theodor Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III*, 1884, p. 254, nota 1.

clar că „numai creștinii au păstrat adevărul.²⁹⁵ Desigur, separarea de iudaism era de dată relativ recentă, iar în contextul apologetic pe care el l-a dezvoltat în Ad A., bazat în mare măsură pe revelația vetero-testamentară, era greu de abordat teme precum de ce creștinii au o altă zi de odihnă decât evreii. De aceea el redă poruncile de catalogului, omițând porunca respectării şabatului.²⁹⁶

Adevărata explicație a filo-iudaismului lui Teofil este însă legată de caracterul apologetic al lucrării sale și de importanța deosebită pe care o acordă argumentului vechimii. Pentru a dovedi că creștinismul nu este o religie nouă, Teofil leagă teologic și istoric creștinismul de iudaism. În această logică ce ține de o teologie a istoriei întâlnită și la alți apologeți, Avraam este numit „patriarhul nostru”,²⁹⁷ iar Moise este învățător universal,²⁹⁸ evreii sunt „strămoșii noștri” adică ai creștinilor, iar evreii și creștinii formează „neamul nostru.”²⁹⁹ În virtutea unei astfel de construcții apologetice, era greu pentru Teofil să nu fie filo-iudaic.

Într-adevăr, aşa cum scrie Stylianos Papadopoulos, Teofil al Antiohiei rămâne „un fenomen unic în Biserică veche, de existență a unui episcop ca scriitor, care reprezintă întru totul teologia și mentalitatea iudeo-creștină, în gradul în care elementele sale creștine să arate decorativ ... se mișcă natural ... în climatul iudeo-ele-

295 Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch* ..., p. 22.

296 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 244.

297 Ad A. 3, 24, ed. rom., p. 344; 3, 27, ed. rom., p. 348.

298 Ad A. 3, 9, ed. rom., p. 334-335.

299 Ad A., 3, 20, ed. rom., p. 341.

nistic și numai convențional în cel creștin.”³⁰⁰ Modelul său de relație cu iudaismul nu a fost urmat de Biserica antiohiană de după el. Robert Grant scrie în această privință următoarele despre Teofil: „Venit la creștinism în urma citirii profetilor sub îndrumarea unor învățători evrei, interpretând creștinismul după câte se pare de o manieră proprie, el a dezvoltat un sistem teologic care a fost pur individual și nu a fost destinat să rămână creștin. Nu știm nimic de succesorul său, Maximus, însă următorul episcop al Antiohiei, Serapion, a trebuit să scrie o carte către Domnus care a căzut de la credința în Hristos la superstiția iudaică, în vremea persecuției. Există tendința de a găsi în acest Domnus pe urmașul lui Teofil.”³⁰¹ În opinia mea, faptul că Teofil nu a fost trecut în rândul sfintilor de către sinaxarul constantinopolitan este prețul pe care acesta l-a plătit, printre altele, și pentru filo-iudaismul său.

Concluzii

Privit în contextul Antiohiei ca centru teologic creștin, Teofil al Antiohiei a fost considerat a fi cel dințâi din aşa-numita „primă școală antiohiană,”³⁰² grupă în care mai sunt incluși Lucian al Antiohiei și Paul de Samosata. În ceea ce privește însă apărarea creștinismului, el a fost primul teolog antiohian care ne-a lăsat o lucrare de gen completă.

300 Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie* ..., p. 268.

301 Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* ..., p. 245.

302 Benjamin Drewery, *Antiochien* în TRE vol. III, p. 104.

1. Pentru a arăta importanța operei lui Teofil al Antiohiei pentru istoria dezvoltării doctrinei creștine, este suficient să amintim aici că el a fost primul autor creștin care: (1) a folosit termenul *trias* în legătură cu divinitatea; (2) a reprodus pagini întregi din Vechiul Testament și a citat în mod extins din Noul Testament;³⁰³ (3) relevă o înțelegere creștină clară a scrierilor profetice ca fiind inspirate;³⁰⁴ (4) „prezintă o exegeză, dacă nu sistematică, cel puțin narativă” a referatului biblic despre creație;³⁰⁵ (5) dezvoltă o teologie creștină a vederii lui Dumnezeu;³⁰⁶ (6) vorbește despre furtul grecilor din Sfintele Scripturi;³⁰⁷ (7) utilizează în mod elaborat argumentul vechimii în construcția sa apologetică.

2. Teofil trebuie privit în contextul larg al apologețiilor iudaismului și creștinismului. Iudaismul avea deja în vremea lui Teofil o profundă experiență în apărarea valorilor sale teologice împotriva păgânismului și a filosofiei grecești păgâne. Teofil a preferat în mare măsură să preia aceste argumente deja bine dezvoltate, din iudaism și să le utilizeze contra păgânismului fără a opera mari modificări. Astfel, în combaterea idolatriei, Teofil apelează masiv la argumentația vetero-testamentară, bine dezvoltată împotriva acestei aberații teologice,

303 Robert M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch* în JBL 66:2, 1947, p. 173.

304 Deirdre Good, *Rhetoric and Wisdom in Theophilus of Antioch*, în ATR 73:3, 1991, p. 323.

305 Nicole Zeegers-Vander Vorst, *La création de l'homme ...*, p. 258.

306 Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 23-25.

307 P. Pilhofer, art. Theophilus von Antiochien în LACL, p. 602-603 ; aici : p. 603. Stylianos Papadopoulos crede că această idee a fost prelăută de către Teofil de la Justin (p. 268).

precum și la terminologia și instrumentarul argumentativ și teologic al iudaismului rabinic și elenistic.

3. În ceea ce privește *raportul dintre religia creștină și religiile păgâne*, Teofil scoate în relief superioritatea doctrinară și morală a creștinismului ori de câte ori are ocazia. Teofil al Antiohiei, spre deosebire de Justin, dar asemenea lui Tatian, este împotriva filosofiei grecești. Filosofii greci nu cunosc nici măcar o parte din adevăr, ci au fost inspirați de către demoni (2, 8). Adevărul se găsește doar la creștini (2, 33). Pentru el, gânditorii păgâni nu sunt altceva decât „cleptomaniaci ideologici.”³⁰⁸ Autorii păgâni au opinii incoerente despre originea lumii, natura divinității sau pronia divină (2, 4). Cuvântul lui Dumnezeu a știut că păgâni vor născoci lucruri false despre crearea lumii și alte adevăruri (2, 10). După Teofil este totuși bine că autorii păgâni vorbesc despre teme care sunt prezente în Scripturi, chiar dacă au furat ceea ce spun din Scripturi întrucât le-au făcut cunoscute întregii lumi (1, 14). Totuși, Teofil citează din autorii păgâni când aceștia confirmă cele spuse de Scripturi (2, 36). Alteori Teofil scrie că deși autorii păgâni au preluat adevărurile biblice, le-au falsificat într-o asemenea măsură încât „nu poate fi găsită „nicio mică scânteie vrednică de adevăr.” Așa cum mierea amestecată cu otrava tot otrăvitoare rămâne, la fel și adevărul revelat, amestecat cu înșelăciunile filosofilor păgâni, este minciună (2, 12). Totuși, când găsește puncte comune între revelația biblică și scrierile păgânilor, Teofil este fericit să le sublinieze. Astfel el este bucuros să-l poată identifica pe Noe cel biblic cu Deucalion din mitologia greacă

308 Rick Rogers, *Theophilus of Antioch. The Life ...*, p. 134.

(2, 30). În mod evident, Teofil datorează filosofiei grecești, mai ales platonismului, mult mai mult decât lasă el să se înțeleagă, aşa cum sper că a rezultat din analiza cuprinsului Ad A. prezentată mai sus.

5. Prezentându-L lui Autolic pe Dumnezeul creștinilor și apărând creștinismului în fața religiilor păgâne și a filosofiei, Teofil *contribuie la dezvoltarea doctrinei creștine* despre Dumnezeu, natura și pronia lui, despre creație, om și eshatologie. Dacă prin utilizarea limbajului apofatic sau prin sublinierea posibilității cunoașterii lui Dumnezeu prin creația Sa Teofil nu depășește nivelul teologic al iudaismului elenistic, prin reflecțiile lui despre Logosul divin și despre Treime, Teofil a făcut un pas înainte în dezvoltarea triadologiei creștine. De asemenea dezvoltă o spiritualitate legată de vederea lui Dumnezeu și o antropologie legată de natura sufletului.

6. Apologia lui Teofil se dezvoltă pe *trei mari paliere*: combaterea idolatriei; combaterea imoralității păgânilor, apărarea numelui de creștin. Pentru Teofil, politeismul este creația diavolului (2, 28). Pentru el zeii nu sunt decât nume de oameni morți și exemple de imoralitate (2, 7). Reprezentările zeilor (statui, picturi etc.) nu sunt cu nimic mai mult decât materia din care acestea sunt făcute (2, 2). Păgânismul este, din punct de vedere moral, într-o stare decadentă, în vreme ce creștinii au cele mai înalte standarde morale. Numele de creștin trebuie apărat pentru că reprezintă ceea ce este superior și adevărat în materie de doctrină și morală.

7. În raport cu statul roman și cu împăratul, creștinii au atitudinea cea mai corectă, întrucât dau cinstea care î se cuvine împăratului, fără a-l considera zeu. Chiar dacă Teofil amintește de batjocorirea numelui de creștin

și de acuze nedrepte aduse acestora în interiorul statului roman, ba chiar de persecuții, el subliniază faptul că românii sunt „întăriți de Dumnezeu” (3, 27), altfel nu ar fi putut ajunge la întinderea deosebită a statului lor.

8. O importantă componentă a apologiei lui Teofil este dovedirea faptului că revelația divină cuprinsă în Scripturi este mai veche decât orice scriere a filosofilor, poetilor și autorilor păgâni. Când nu are la dispoziție surse biblice pe baza cărora să descrie anumite evenimente istorice, Teofil se bazează pe izvoare istorice scrise de autori păgâni și le consideră a fi credibile (2, 31-32). Superioritatea creștinismului nu este numai doctrinară și morală, ci și istorică. Sau mai mult, pentru că creștinismul este cea mai veche religie, aceasta nu poate să fie decât superioară filosofilor și religiilor născute după acesta. Dacă există ceva bun în aceste religii și filosofii atunci acestea au fost furate (plagiate) de la creștini.

9. Cea mai importantă istorie recentă a creștinismului apărută în limba germană îl prezintă pe Teofil drept unul care a încercat o mediere între cultura greacă și tradiția iudaică.³⁰⁹ Este îmbucurător pentru noi astăzi că până și mediile evanghelice analizează critic operaile apologetilor creștini (inclusiv cea a lui Teofil) spre a înțelege dacă se poate învăța ceva de la ei.³¹⁰ Într-o

309 *Die Geschichte des Christentums, vol. II Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Herder, 2005, p. 65.

310 Vezi de exemplu C. Everett Berry, *How the Post-Apostolic Church responded to Government: gleaning public do's and don'ts from the second-century Apologists* în CTR, n.s. Fall 2007, p. 53-67. Potrivit autorului, „puncte care ar putea fi adoptate” sunt următoarele: (1) nevoia de a căuta dreptate pentru comunitatea creștină precum și pentru societate în general; (2) concentrarea pe clarificarea credinței ortodoxe prin relevarea constantă a ortopraxiei; (3) angajamentul ne-

perioadă precum cea în care trăim noi, când se apreciază pluralismul religios și dialogul dintre religii, Teofil poate fi apreciat cel puțin pentru filo-iudaismul său promovat într-o perioadă în care exclusivismul religios și confruntarea ostilă (polemică) dintre religii erau parte din firescul cotidian.³¹¹

Excurs: Templele păgâne existente la Antiohia în vremea lui Teofil al Antiohiei

În Ad A., Teofil pomenește de patru ori templele păgâne. Prima pomenire este realizată în cartea a doua unde descrie realitatea hilară din lumea păgână din vremea sa, anume că oamenii cinstesc zeii păgâni sculptați sau reprezentați în picturi doar după ce sunt așezate în temple, iar înainte sunt considerate a fi obiecte comune: „Mi se pare de râs ca tăietorii în piatră, sculptorii, pictorii sau făurarii să sculpteze, să picteze, să graveze, să făurească și să facă zei, cărora, atâtă vreme cât sunt în atelierele meșterilor, să nu li se dea nici o cinstire; dar când sunt cumpărați de cineva și puși în aşa-numitul templu sau într-o casă oarecare, acestora li se aduc jertfe, nu numai de cei care i-au cumpărat, dar și de cei care i-au făcut și i-au vândut.”³¹² Pe lângă surprinderea unei realități a vieții cotidiene din lumea păgână, anume faptul că dife-

clintit față de conceptul de supranatural primit de la cultura înconjurătoare (p. 62-63). „Punctele care ar trebui evitate” sunt: (1) accentul pe continuitatea credinței creștine prin ignorarea anumitor contururi din cadrul dezvoltării revelației creștine; (2) încercare dubioasă de a fonda ideea adevărului în alte religii decât creștinismul (p. 65). Fiecare din aceste puncte sunt dezvoltate pe larg de către autor.

311 Vezi Bernard Meunier, *Accès au salut, accès à Dieu : positions patristiques* în Théophilon, 1997, II-2, p. 257-275.

312 Ad A. 2, 2, ed. rom., p. 293.

rite reprezentari ale zeilor, fie sub formă de statui, fie de picturi erau puse de meșteri la dispoziția credincioșilor pentru a le cumpăra și apoi dona templelor sau pentru a le pune în casele lor, de remarcat este aici faptul că pentru Teofil templele păgâne nu par a fi autentice locuri de închinare, fapt pentru care le numește „așa numite.” Așa cum vom arăta mai jos, autenticul templu pare a fi fost pentru Teofil templul iudaic din Ierusalim. În cartea a treia el amintește de „templele lui Antinoos”³¹³ în contextul descrierii mai multor orgii legate de cultele unor zei. Nu descrie ce anume se întâmplă în aceste temple, probabil pentru a nu-l mai tulbura pe cititor cu descrierea orgiilor care se petreceau acolo. Nu știm nimic despre aceste temple și nici nu este cunoscut din alte surse vreun zeu cu nume Atinoos. Nu este clar din context nici dacă aceste temple se aflau la Antiohia sau în altă parte, în orice caz Teofil presupune că Autolic știe de existența lor, de vreme ce nu oferă nicio explicație. Ad A. este importantă astfel și ca sursă de informație istorică despre păgânismul antic. În Ad A. este amintit și templul din Iudeea construit de Solomon, fără nicio apreciere asupra importanței lui religioase, ci doar ca reper istoric amintit atât în cărțile Sfintelor Scripturi cât și în surse feniciene și egiptene.³¹⁴ Din același motiv istorico-cronologic este amintit ceea ce noi numim astăzi „al doilea templu” din Ierusalim, construit după exilul babilonic. Despre acesta putem citi, subliniază Teofil, atât în Sfintele Scripturi cât și la Barosos, un preot, istoric și astronom babilonian

313 Ad A. 3, 8, ed. rom., p. 334.

314 Ad A. 3, 22, ed. rom., p. 342.

născut în 330 î. Hr.³¹⁵

În acest excurs aş dori să prezint pe scurt templele despre care ştim că existau la Antiohia pe vremea lui Teofil, pentru a înțelege cât de păgână arăta Antiohia în vremea sa. Desigur că la fel ca în oricare mare metropolă a lumii greco-romane păgâne, pe lângă templele despre care avem mărturii literare sau ale căror ruine au fost descoperite, au existat multe alte temple și sanctuare, poate de mai mică dimensiune, iar unele dintre ele cu destinație privată.

Aşa cum se ştie, la originea Antiohiei se pare că au stat trei oraşe mai mici: Iopolis sau Ione, Heracleia lângă Daphne și Kasiopolis. În Iopolis existau trei temple: unul dedicat lui Io, în amintirea căreia s-a întemeiat, potrivit legendei, oraşul, unul dedicat lui Cronos și un altul dedicat lui Zeus Nemean transformat mai târziu într-un templu dedicat lui Zeus Epikarpios (cel care aduce roade) și un templu dedicat lui Zeus Keraunios.³¹⁶ În acest templu al lui Zeus Keraukos ar fi celebrat Seleukos Nikanor după ce l-a învins pe Antigonius în bătălia de la Ipsos din august 301 î. Hr.³¹⁷ Potrivit lui Libanios, Alexandru cel Mare ar fi trecut prin locurile unde mai târziu s-a întemeiat Antiohia, după ce l-a învins pe Darius. A ajuns la un loc de o deosebită frumusețe unde se afla un izvor cu apă dulce. După ce a gustat din izvor, ar fi afirmat că acesta are apă asemenei gustului laptelui ma-

315 Ad A. 3, 29, ed. rom., p. 350. Vezi și nota bibliografică nr. 119 de la aceeași pagină.

316 Ioan Malalas, *Cronica* II, 29, ed. eng., p. 14; II, 30, 2-3, p. 15. Vezi și G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, 1961, p. 52.

317 Ioan Malalas, *Cronica* VIII, 199, 13, ed. eng., p. 105-106.

mei sale, fapt pentru care l-a botezat Olimpia. Alexandru însuși ar fi dorit ca pe locul unde mai târziu s-a construit Antiohia să construiască un oraș, însă nu a putut realiza acest plan datorită campaniilor militare în care era angajat. În schimb a construit pe acel loc un templu dedicat lui Zeus Bottiaios, după numele *bottiae* locuitorii din regiunea Emathia din Tracia, locul natal al lui Alexandru.³¹⁸

La Daphne, una din cele două suburbii importante ale Antiohiei (cealaltă suburbie mai importantă era Seleucia Pieria),³¹⁹ se afla celebrul templu al lui Apolo pe malul pârâului Castalia. Acesta este descris de istoricul bisericesc Sozomen după cum urmează: „... un templu magnific și scump, presupus ca fiind construit de Seleukos, tatăl lui Antiochus, care și-a dat numele său orașului Antiohiei.”³²⁰ În acest templu se afla o statuie de mari dimensiuni a lui Apolo. Este posibil ca templul lui Apolo sau cel puțin unul de dimensiuni mai mici, să fi fost construit deja de Seleukos Nikanor, întemeietorul Antiohiei pentru că Apolo era patronul dinastiei seleuciziilor, alături de Zeus și considerat chiar tatăl lui Seleukos.³²¹ Așadar nu ar fi fost de mirare dacă Seleukos ar fi fost întemeitorul templului de la Daphne.

318 Libanius, *Antiochikos* (*Oratio XI 73-77*). Zur Heidnischen Renaissance in der Spätantike, übersetzt u. kommentiert von Georgios Fatouros u. Tilman Krischer, Verlag Turia&Kant, Wien, Berlin, 1992, p. 31-32.

319 Pentru detalii vezi Daniel Buda, *Antiohia prențeeană* ... , p. 50-56.

320 Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 4, 19 în LNPF, vol. translated by Philip Schaff and Henry Wace, Michigan, 1989, p. 488.

321 A. D. Nock, *The Praises of Antioch* în *Journal of Egyptian Archaeology* 40, 1954, p. 76-82.

Seleukos a construit în Antiohia, o dată cu ridicarea orașului, un templu dedicat lui Zeus Bottios: „El (Seleukos) a construit imediat un templu pe care l-a zidit dedicat lui Zeus Bottios.”³²² Tot în vremea lui Seleukos a fost construit un mic altar de jertfă în fața statuiei ce o reprezenta pe Tyche Antigonia. Aceasta era o reprezentare personificată a orașului Antigonia pe care, potrivit legendei, Seleukos l-ar fi distrus, iar locuitorii au fost mutați la Antiohia. Pentru a nu-și atrage mânia zeităților protectoare ale Antigoniei, Seleukos a construit la Antiohia nu numai o statuie personificată a acestuia, ci și un altar de jertfă unde se puteau aduce ofrande.³²³

Antioch IV Epiphanes (175-163 î. Hr.) a modificat esențial aspectul Antiohiei dându-i mai multă strălucire și splendoare. El a construit un întreg cartier al orașului pe care l-a fost numit, după numele său, Epiphania. Alături de alte edificii publice, aici au fost construite mai multe temple.³²⁴ Potrivit lui Livius³²⁵, Antioch IV Epiphanes a construit la Antiohia un templu dedicat lui Jupiter Capitolinus care era o imitație a celebrului templu cu același nume de la Roma. Înzestrat cu podoabe deosebite, se pare că acest templu a jucat un rol central în cultul împăratului impus de Antioch Epiphanes la Antiohia.

322 Ioan Malalas, *Cronica*, VIII, 13, ed. eng., p. 106.

323 Ioan Malalas, *Cronica* VIII, 14, ed. eng., p. 106.

324 Ioan Malalas, *Cronica*, VIII, 22, ed. eng., p. 108; Libanius, *Oratio 11, Antiochikos*, 125, ed. germ., p. 108.

325 Livius, *History of Rome*, 41, 20, 9, *The Loeb Classical Library* 332, trad. Evan T. Sage și Alfred C. Schlesinger, Harward University Press, Cambridge MA, London, 1938, p. 249: „La Antiohia el a construit un templu magnific dedicat lui Jupiter Capitolinus.”

În perioada de după Antioch IV Epiphanes statul seleucid a intrat în criză, fapt pentru care urmașii lui nu au mai construit multe alte temple. Potrivit lui Malalas, Antioch XI Philadelphul (95-92 î. Hr.) a construit în anul 93 î. Hr. două temple la Daphne, unul dedicat lui Apolo, iar altul lui Artemis. Ambele au fost împodobite cu statui de aur. Având în vedere că în limbajul folosit de Malalas „a construi” poate însemna și „a restaura” sau „a repara,” este posibil ca acesta să nu fi construit alte temple, ci doar să le fi reparat. Potrivit lui Malalas, împăratul Traian a reconstruit acest templu al lui Artemis din Daphne, după ce a fost afectat de cutremurul care a avut loc la Antiohia în vremea sa.³²⁶

Tot din perioada elenistică exista în partea orașului dinspre râul Orontes un templu dedicat lui Ares.³²⁷ Aceasta era construit în mijlocul unei largi suprafețe descrise pentru a se putea aduna trupele pentru serviciile religioase. În vremea lui Domitian (81-96) a fost construit la Antiohia un templu dedicat zeiței Afrodita și, nu departe de acesta, un templu al lui Asclepios.³²⁸

La 13 decembrie 115 a avut loc la Antiohia un mare cutremur de pământ. Însuși împăratul Traian (98-117), care se afla la Antiohia, a fost rănit. Supraviețitorii cutremurului au construit, ca semn de recunoștință, un templu la Daphne dedicat lui Zeus Soter.³²⁹ După moartea lui Traian, succesorul său Hadrian (117-138) a dispus construirea la Antiohia a unui templu de mici

326 Malalas, *Cronica*, XI, 277, 11, ed. eng., p. 146.

327 Malalas, *Cronica*, 216, 19-21.

328 Malalas, *Cronica*, 263, 11-17, ed. eng., p. 139.

329 Malalas, *Cronica*, XI, 276, 10, ed. eng., p. 146.

dimensiuni dedicat lui Traian deificat.³³⁰ Hadrian a mai construit la Daphne un complex de clădiri care a cuprins un templu dedicat lui Nymph care cuprindea o statuie a lui Hadrian.³³¹

Dintr-o informație legată de construirea unei basili ci numită „a lui Rufinus” fie în vremea lui Constantin cel Mare, fie a lui Teodosie cel Mare, aflăm că aceasta a fost construită pe locul unui templu al lui Hermes care a fost demolat în acest scop. Deși nu știm cu exactitate când anume a fost construit acest templu, putem presupune că acesta a fost deja construit în vremea lui Teofil al Antiohiei.³³²

330 Ioan al Antiohiei, Fragmentul 181.

331 Malalas, *Cronica*, XI, 278, 8-11, ed. eng., p. 147.

332 Malalas, *Cronica*, 318, 7 și urm.

II. Iulian Apostatul împotriva creștinilor din Antiohia

În a doua parte a acestui volum doresc să prezint relația dintre Iulian Apostatul și creștinii din Antiohia în perioada cât acesta a fost împărat al Imperiului Roman și mai ales în perioada cât a locuit la Antiohia, pregătind campania împotriva perșilor. Înainte însă de a aborda această chestiune, cred că este necesară o scurtă prezentare a surselor pe baza cărora cunoaștem ce anume s-a întâmplat între Iulian și creștini la Antiohia, o analiză a situației religioase a Antiohiei de la „cotaitura constantiană” până la începutul domniei lui Iulian, precum și o scurtă biografie a lui Iulian. Prezentarea șederii lui Iulian la Antiohia și relația lui cu creștinii urmează cursul cronologic. Doar ultimul subcapitol, de natură tematică, este o excepție.

II.1. Sursele

Principala sursă păgână legată de relația dintre împăratul Iulian și creștinii din Antiohia sunt scările lăsate de Iulian însuși. În timpul șederii la Antiohia, el a scris lucrarea *Misopogon*³³³ în care descrie numeroase

333 Julian Apostata, *Der Barthasser*, trad. Marion Giebel, Stuttgart, 1999.

detalii legate de raportul său cu antiohienii în general, inclusiv cu creștinii. Putem stabili cu destulă exactitate când anume a scris Iulian această lucrare. Din cuprinsul acesteia aflăm că a fost scrisă după șapte luni de ședere la Antiohia.³³⁴ Întrucât știm cu exactitate când anume a intrat Iulian în Antiohia, putem deduce că *Misopogon* a fost scrisă spre sfârșitul lui februarie și până la începutul lui martie 363, înainte de a pleca în campania antipersană. Numele cărții, „*Misopogon* - Urâtorul de barbă,” este un răspuns ironic al lui Iulian la ironiile antiohienilor la adresa sa. Întrucât Iulian era un împărat purtător de barbă, ceea ce era ceva neobișnuit în acea vreme în Imperiul roman, dar și pentru că trăia în abstență, după modelul filosofilor păgâni, Iulian a fost ironizat de antiohieni. Drept urmare, el și-a intitulat lucrarea sa *Misopogon*. Pe lângă această lucrare a lui Iulian, unele dintre *epistolele* sale reflectă relația sa cu creștinii la Antiohia. Lucrarea Împotriva galileenilor care este considerată cea mai importantă lucrare a lui Iulian și a fost conceptuă spre a fi capodopera sa, a fost definitivă de către Iulian „în multe nopti albe” cum scire Libanius, la Antiohia. Pentru că este însă mai degrabă o lucrare împotriva doctrinei creștine în general, ne oferă mai puține detalii despre relația dintre Iulian și creștinii antiohieni. Este importantă pentru că amintește de polemica directă existentă între Iulian și Diodor.

O altă importantă sursă păgână despre prezența lui Iulian în Antiohia este Libanius. Acesta a trăit în Antiohia în vremea cât Iulian a fost împărat, a fost un susținător entuziast al politiciei religioase a acestuia și un

334 Iulian, *Misopogon*, 344A, ed. germ., p. 15.

apropiat colaborator al împăratului. Cuvântările și scrierile sale ne oferă o serie de detalii legate de acțiunile lui Iulian de restaurare a religiilor păgâne, reacția populației antiohiene față de prezența împăratului în capitala lor. Ni s-a păstrat inclusiv famoasa *Oratio* 12 rostită în față lui Iulian la Antiohia la 1 ianuarie 362.

Ammianus Marcellinus cu *Istoria sa romană* este o altă sursă prețioasă de informații despre perioada antiohiiană a lui Iulian. Originar din Antiohia și militar de carieră, Ammianus a fost în orașul natal în perioada cât Iulian a pregătit campania antipersană și a participat la campania antipersană a acestuia, pe care o descrie amănuntit. Din cele treizeci și una de cărți ale *Istoriei romane* a lui Ammianus, primele treisprezece s-au pierdut, însă din fericire evenimentele care fac obiectul studiului acestei a doua părți a volumului sunt relatate în cărțile care ni s-au păstrat.

Zosimos, ultimul istoric păgân care a scris o *Historia nea*³³⁵ în jurul anului 500, dedică douăzeci și nouă de capitole din partea a treia a acestei lucrări lui Iulian. El descrie ascensiunea sa la putere și campania antipersană destul de detaliat. În finalul capitolului al unsprezecelea se referă scurt la șederea lui Iulian la Antiohia, descriind cum cum popularitatea acestuia a scăzut la Antiohia datorită faptului că nu era iubitor de petreceri și distrações publice. Pentru Zosimos, conflictul dintre Iulian și antiohieni nu a avut nimic religios, ci a fost vorba mai degrabă de o nepotrivire de caracter.

Teodoreț al Cirului dedică prezenței lui Iulian la

335 Zosimon, *Historia nova*, ed. germ., *Neue Geschichte* în *Bibliothek der griechischen Literatur*, vol. XXXI, Otto Veh (ed.), Stuttgart, 1990.

Antiohia, a treia carte din *Istoria sa bisericăescă*. El descrie detaliat măsurile luate de Iulian împotriva creștinilor, precum și modul în care au fost făcuți noi martiri. Chiar dacă a trăit pentru o vreme la Antiohia, Teodoret nu a fost martor oculat al evenimentelor pe care le relatează. Unii autori moderni cred că Teodoret, dar și ceilalți istorici creștini care relatează despre perioada antiohiană al lui Iulian, prezintă lucrurile în mod eronat, exagerând mai ales în ceea ce privește persecuțiile contra creștinilor și martirajele existente. Informații similare ne sunt oferite și de istoricii bisericești Filostorgiu, Socrate și Sozomen.

Sfântul Ioan Gură de Aur care a fost copil de aproximativ 12-13 ani la Antiohia când s-au petrecut aceste evenimente, se referă pasager la poziția lui Iulian față de reconstruirea templului din Ierusalim în colecția de cuvântări împotriva iudeilor precum și la episodul legat de mutarea moaștelor lui Babylas în cuvântarea dedicată acestuia, precum și în cea dedicată episcopului Meletie al Antiohiei, a cărui trup a fost așezat alături de cel al martirului în noua biserică construită special în acest scop.

II.2. Situația religioasă din Antiohia de la „cotitura constantiniană” până la începutul domniei lui Iulian Apostatul

Imediat ce Constantin cel Mare a devenit împărat și pentru partea răsăriteană a Imperiului, în viața eccluzastică din Antiohia au avut loc schimbări majore. Episcopul Filogonius al Antiohiei (319-324) a murit spre sfârșitul anului 324. Un sinod întrunit în 325 la Antiohia sub președinția lui Osiu de Cordoba l-a ales episcop al Antiohiei pe Eustațiu, fost episcop de Berea,³³⁶ și a condamnat eretizia lui Arie³³⁷ într-o mărturisire de credință care se pare că a stat la baza crezului formulat la sinodul ecumenic de la Niceea.³³⁸ De asemenea s-au stabilit detaliile desfășurării viitorului sinod ecumenic de la Niceea. Acest sinod a luat o decizie cu privire la paulianiști, o grupare separată care a rămas fidelă lui Paul de Samosata și care era prezentă în Antiohia: laicii au fost reprimiți în Biserică prin rebotezare, iar clericii prin rehirotonire.³³⁹ Canonul al șaselea emis de acest sinod a

336 Pentru detalii biografice legate de Sfântul Eustațiu al Antiohiei, vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană*..., p. 41-49.

337 Despre acest sinod vezi F. L. Cross, *The Council of Antioch in 325 A.D.* în *Church Quarterly Review* 128 (1939), p. 49-76; E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325*, Berlin, 1913.

338 Vezi J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950, p. 208-211.

339 Friedrich Loofs, *Paul de Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und dogmengeschichte*, (Texte und Unter-

recunoscut drepturi și privilegii pentru Antiohia și Alexandria față de alte centre ecleziale, în virtutea originii lor apostolice.³⁴⁰

La sinodul ecumenic de la Niceea Eustațiu al Antiohiei a jucat un rol important, fiind unul dintre liderii acestui sinod.³⁴¹ În anii care au urmat însă, datorită inflexibilității față de politica tolerantă față de neoarieni a lui Constantin cel Mare, Eustațiu al Antiohiei a fost condamnat la exil, foarte probabil spre sfârșitul anului 328, invocându-se însă în mod oficial mai multe motive de natură disciplinar-morală.³⁴² Depunerea lui Eustațiu a creat mare tulburare între creștini, precum și în orașul Antiohia. Împăratul Constantin a fost nevoit să trimită trupe la Antiohia, sub conducerea lui Strategius Musonianus, unul dintre consilierii lui pentru politică religioasă, pentru a restabili ordinea.³⁴³ Producerea unor tulburări

suchungen, vol. 44), Leipzig, 1924, 172-180.

340 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 351.

341 Pentru detalii vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 43-45.

342 Vezi Daniel Buda, *Când și de ce a fost depus Sfântul Eustațiu al Antiohiei?* în *Anuarul academic al Facultății de Teologie*, Sibiu, 2002-2003, 161-183 cu prezentarea detaliată a argumentelor depunerii Sfântului Eustațiu la data indicată mai sus, precum și a detaliilor legate de motivele depunerii.

343 Tulburările sunt descrise de Eusebiu de Cezarea, *Viața lui Constantin cel Mare*, 3, 59, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, trad. și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991, p. 151-152, fără a spune explicit că tulburările care au cuprins Biserica Antiohiei și întreg orașul ar fi fost legate de depunerea lui Eustațiu și/sau alegerea unui nou episcop. Socrate în *Istoria bisericească* I, 24, ed. eng, p. 56 arată că tulburările dintre creștinii din Antiohia au apărut în momentul alegerii unui succesor pentru Eustațiu: unii creștini erau pentru transferul lui Eusebiu de la Cezarea la Antiohia, iar alții pentru readucerea în scaun a lui Eustațiu. Socrate scrie că doar trupele

atât de mari de către creștini la Antiohia ar putea fi considerată drept un indiciu că numărul lor era destul de mare în oraș, la scurtă vreme după cotitura constantiniană.

A urmat o perioadă confuză în istoria bisericească a Antiohiei. Potrivit lui Socrate, scaunul episcopal din Antiohia ar fi rămas vacant pentru opt ani, tocmai pentru a nu se produce alte tulburări în oraș.³⁴⁴ Informația aceasta este însă eronată, căci potrivit lui Eusebiu de Cezarea și a altor surse,³⁴⁵ episcop al Antiohiei a fost ales Paulinus de Tyr, care însă a trecut la cele veșnice după numai șase luni. I-a urmat Eulalius care a păstorit de asemenea doar pentru scurtă vreme. A fost ales Eufronios care de la început era candidatul preferat al împăratului Constantin. Nu este clar când anume a devenit Eufronius episcop, probabil în 327-328. Așa a început schisma antiohiană, care a ținut până în anul 414. Eufronius a păstorit la Antiohia pentru o perioadă de asemenea scurtă, doar de un an și câteva luni.³⁴⁶ A fost înlocuit cu Flacitus. Potrivit lui Teodoret al Cyrului, Eufronios și Flacitus ar fi fost cripto-arieni, ceea ce i-a determinat pe mulți niceeni să părăsească biserică și să se întrunească separat. Întrucât aceștia au rămas fideli lui Eustațiu al Antiohiei, cel trimis în exil, au primit numele de eustațieni.³⁴⁷

trimise de împărat și grija lui Dumnezeu au ferit Antiohia de o baie de sânge.

344 Socrate, *Istoria bisericească* I, 24, ed. eng., p. 56.

345 Eusebiu de Cezarea, *Contra Marcellinum* I, 4-2,3 ; Filostorgiu, *Istoria bisericească* 3, 15, ed. rom., p.140-141.

346 Teodoret al Cyrului, *Istoria bisericească* I, 22, 1, ed. rom., p. 67.

347 Teodoret al Cyrului, *Istoria bisericească* I, 22, 2, ed. rom., p. 68.

Domnia lui Constantin cel Mare a adus mari schimbări și la Antiohia. În primul rând, Constantin a inițiat în această capitală de provincie construirea unei mari biserici în formă octogonală care este cunoscută în istoria orașului cu numele de „Marea Biserică.” Lucrările de construcție au început în 327 și au fost încheiate în anul 341, în vremea domniei lui Constantius. De o frumusețe cu totul aparte, biserică aceasta a servit ca model pentru alte construcții similare din Răsărit. Fericitul Ieronim o numește „biserica de aur.”³⁴⁸ Se pare că numele dat acestei biserici de însuși Constatin a fost concordia (*homonoia*), dorind să sublinieze astfel noua ordine adusă în Imperiu de domnia sa și de creștinism.³⁴⁹ Biserica a fost înconjurată de un întreg complex: case pentru găzduirea strănilor, cantină pentru săraci, un baptisteriu, școli pentru catehizare.³⁵⁰

Potrivit lui Malalas, un prefect al pretoriului pe nume Rufinus a construit în vremea lui Constatin o bazilică numită ulterior „a lui Rufinus.” Această biserică ar fi fost construită pe locul unui templu al lui Hermes care a fost demolat în acest scop. Nu este sigur că această informație este corectă. În orice caz o bazilică „a lui Rufi-

348 Ieronim, *Cronica*, ed. Helm, ad an 327, p. 231-232.

349 W. Eltester, *Die Kirchen Antiochias in IV. Jahrhundert* în *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 36 (1937), 258, n. 30 spune că acest nume a fost dat când s-a încheiat schisma din Antiohia, de către episcopul Alexandru al Antiohiei (413-421).

350 Pentru mai multe detalii cu privire la această construcție, vezi Daniel Buda, *Despre planul lui Constantin cel Mare de a construi locașuri de cult creștine pornind de la situația din Antiohia în Credință și libertate. Coordonatele politice religioase creștine a împăratului Constantin cel Mare*, Ed. Andreiana, Ed. Astra, Sibiu, 2013, p. 151-167.

nus” a fost construită la Antiohia pe vremea lui Teodosie cel Mare.³⁵¹

Constantius (337-361) nu a fost arian, dar i-a sprijinit pe aceștia și mai ales nu a simpatizat cu inflexibilitatea susținătorilor Sinodului de la Niceea. În anii pe care i-a petrecut la Antiohia, care i-a devenit capitală pentru conducerea părții răsăritene a Imperiului, Constantius a lucrat la constituirea unei biserici de stat neoariene sub controlul său, iar Antiohia a devenit un centru al neoarianismului. În acest sens a fost organizat la Antiohia un sinod în decembrie 338 sub conducerea lui Eusebiu de Nicomidia. Sinodul a adus o serie de acuzații Sfântului Atanasie cel Mare care devenise liderul niceenilor din partea de răsărit a Imperiului. În efortul de a-l depune pe patriarhul Alexandriei, Constantius l-a numit prefect al Alexandriei pe un adversar personal al acestuia. La începutul anului 340, grupul din jurul lui Eusebiu al Nicomidiei s-a întâlnit din nou într-un sinod la Antiohia. Cu acordul împăratului, a fost depus Sfântul Atanasie cel Mare.³⁵² Biserica cea Mare din Antiohia, începută în vremea lui Constantin, a fost terminată în vremea lui Constantius și a fost sfântită la 6 ianuarie 341³⁵³ cu participarea a nouăzeci de episcopi.³⁵⁴ Pentru că a fost încununat cu un eveniment atât de important din viața Bisericii din Antiohia, anume sfântirea Marii Biserici,

351 Malalas, *Cronica XIII*, 4 și urm, ed. eng., p. 173.

352 H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, p. Ed. 2, Cambridge, 1900, 115-116.

353 Socrate, *Istoria bisericească*, 2, 8, ed. eng., p. 72.

354 B. J. Kidd, *A History of the Church to A.D. 461*, Oxford, 1922, p. 2.78.

acest sinod a fost numit „al consacrării.”³⁵⁵ Constantius a donat acestei biserici vase liturgice prețioase, alături de cele pregătite deja de tatăl său Constantin. Episcopii care au participat la sfintire au organizat un sinod condus de însuși Constantius. S-a reconfirmat condamnarea lui Atanasie și s-a căutat găsirea unei noi formule de credință. Au fost emise patru crezuri, dar numai unul a fost considerat oficial, probabil cel al lui Lucian al Antiohiei.³⁵⁶

În anul 344 au sosit la Antiohia doi episcopi din Apus, Efrata și Vincentiu, care aduceau raportul unui sinod ținut la Sardica în anul 343. Episcopul Ștefan al Antiohiei care fusese ales episcop al Antiohiei în 342, le-a înscenat ierarhilor apuseni, cu ajutorul unui nepot al său, un scandal sexual introducând o prostituată în camera unuia dintre ei. Întrucât s-a aflat de înscenare, Ștefan a fost depus de un sinod organizat în vara anului 344 la Antiohia.³⁵⁷ I-a urmat în scaun Leonțiu, un eunuc de origine frigiană care de asemenea și-a ascuns la început opiniile ariene.³⁵⁸ Potrivit lui Teodoreț al Cirului, acest Leontie a fost deosebit de agresiv față de niceeni.³⁵⁹ În martie sau

355 Vezi G. Downey, *A History of Antioch in Syria ...*, p. 342-343.

356 Kelly, *Early Christian Creeds...*, p. 263-274.

357 Teodoreț al Cirului, *Istoria bisericească*, 2, 9, ed. rom., p. 94-95; 2, 10. ed. rom., p. 96; B. J. Kidd, *History of the Church...*, 293-294.

358 Teodoreț al Cirului, *Istoria bisericească*, 2, 10, 2, ed. rom., p. 96; 2, 24, 1-2, ed. rom., p. 115-116.

359 Teodoreț al Cirului, *Istoria bisericească*, 2, 24, 3, ed. rom., p. 116. De asemenea de numele lui se leagă apariția primei controverse pnevmatologice la Antiohia (vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană ...*, p. 104).

aprilie 346 a sosit la Antiohia Sfântul Atanasie cel Mare spre a-și prezenta cauza în fața împăratului.³⁶⁰ Acesta a retras toate acuzațiile împotriva episcopului alexandrin și l-a asigurat de protecția imperială. Astfel, Atanasie a fost repus în scaunul patriarhal al Alexandriei.³⁶¹ Tot în vremea lui Leonțiu și-au început activitatea la Antiohia, mai întâi în calitate de laici, Diodor, viitorul episcop din Tars și Flavian, viitorul episcop al Antiohiei.³⁶²

La 15 martie 351, Gallus, fiul mai tânăr al lui Julius Constantin, fratele vitreg al lui Constantin cel Mare, căsătorit cu Constantia, fiica lui Constatin cel Mare și a Faustei, a fost nunit caesar pentru Răsărit și și-a stabilit capitala la Antiohia.³⁶³ Deși era un caracter reprobabil, Gallus era un creștin fervent și se bucura de compania unor oameni cu viață aleasă.³⁶⁴ Unul dintre apropiații lui a fost Aetius, un arian extremist care a fost hirotonit diacon la Antiohia în 350 de episcopul Leonțiu al Antiohiei care-l proteja. În cele din urmă Leonțius l-a exclus pe Aetius din comuniune, datorită eforturilor lui Diodor și Carterius care erau liderii asketerionului din Antiohia, precum și a lui Flavian.³⁶⁵

Gallus a luat măsuri împotriva păgânismului la

360 Sf. Atanasie, *Apologia ad Constantium* 5 (PG 25, 601).

361 La această atitudine binevoitoare a lui Constațiu față de Sfântul Atanasie a contribuit protecția de care se bucura acesta din partea împăratului Constans.

362 Vezi Teodoreț al Cirului, *Istoria bisericească*, 2, 27, 8, ed. rom., p. 121. Pentru mai multe detalii vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 104-105.

363 Socrate, *Istoria bisericească*, 2, 28, ed. eng., p. 97.

364 Sozomen, *Istoria bisericească* 3, 15, ed. eng., p. 421.

365 Sozomen, *Istoria bisericească* 3, 15, ed. eng., p. 421; Filostor-giu, *Istoria bisericească* 3, 17, ed. rom., p. 142-143.

Antiohia. El a inițiat mutarea la Daphne, lângă templul lui Apolo, a moaștelor lui Babylas care a suferit martiriu în vremea împăratului Deciu în anul 250. În acest scop a dispus construirea unui martiriu lângă templul lui Apollo.³⁶⁶

După ce Constatius a rămas unic conducător al Imperiului roman începând cu 351 – respectiv după moartea lui Constans în 350 și învingerea lui Magnentius în 351- el și-a intensificat politica antipăgână și pro-ariană. Acest lucru a însemnat presiuni mai mari asupra comunității niceene din Antiohia. În jurul anului 355, Constantius împreună cu Iulian, pe care și-l asociase la domnie, au reconfirmat dreptul clerului din Antiohia de a fi scutit de la serviciile municipale obligatorii, obținut în vremea lui Constantin cel Mare. Acest privilegiu a fost abuzat de către decurioni care primeau hirotonie doar pentru a scăpa de obligațiile civile.³⁶⁷

La 3 iulie 357, Constantius a emis un decret care interzicea consultarea de către membrii curții a oracolelor, augurilor sau a oricărei alte forme de divinație (inclusiv interpretarea viselor). Decretul prevedea că oficialii care erau acuzați de astfel de practici puteau fi anchetați sub tortură. Este posibil ca acest decret să fi fost emis după ce Constantius a văzut la Roma, pe care a vizitat-o pentru prima dată în 356, măreția păstrată încă de vechile credințe păgâne în vechea capitală. În Răsărit măsura a fost luată, se pare, împotriva celor care consultau oracolul lui Bes din Abydos, Egipt. Un *notarius* pe nume Paulus, vestit pentru cruzimea sa, și

366 Socrate, *Istoria bisericească* 3, 18, ed. eng., p. 147.

367 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 369.

Domitianus, *comes Orientis*, au fost însărcinați cu implementarea acestei legi. Ei și-au stabilit biroul la Scythopolis, la jumătatea distanței dintre Alexandria și Antiohia, unde puteau fi prinși cei mai mulți dintre vinovați. Știm de la Ammianus Marcellinus³⁶⁸ că multe personalități ale vremii au fost interogate și torturate. Chiar și cei care purtau o simplă amuletă de protecție împotriva bolilor au fost găsiți vinovați. Antiohia a început să trăiască sub teroare.³⁶⁹ În mediile păgâne antiohiene, nașterea unui copil-monstru teribil, anume cu două capete, două rânduri de dinți, patru ochi și două urechi mici³⁷⁰ a fost interpretată ca un semn că sfârșitul Imperiului este aproape.

În anul 357, arienii au repurtat un mare succes la Antiohia. Episcopul Leonțiu al Antiohiei a murit, iar în locul lui a fost ales Eudoxiu care la scurtă vreme după alegerile săi a arătat pe față susținerea pentru teologia ariană, transformând Antiohia într-un centru al arianismului. El a devenit liderul grupării anomeienilor. Chiar în anul alegerii sale a organizat la Antiohia un sinod al anomeienilor care a reconfirmat poziția lor extremă.³⁷¹ În anul 360, Eudoxiu a fost promovat episcop al Constantinopolului. În locul lui a fost ales Meletie, episcop de Berea, întrucât a fost considerat persoana potrivită spre a face pace între partida ortodoxă și cea ariană din oraș. A fost însă

368 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, studiu introductiv, note și traducere de David Popescu, Ed. științifică și enciclopedică, București 1983, 19, 12, p. 220-222.

369 Libanius descrie o astfel de scenă în Epistola 112 W.

370 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 19, 19, ed. rom., p. 223.

371 Socrate, *Istoria bisericească* 2, 37, ed. eng., p. 96; Sozomen, *Istoria bisericească* 4, 12, ed. eng., p. 440, Filostorgiu, *Istoria bisericească* 4, 4, ed. rom., p. 162-163.

trimis în același an în exil pentru că a fost considerat trădător al poziției arienilor extremi. În locul lui a fost ales în anul 361 episcopul Euzocius care a rămas episcopul orașului până în anul 378. În anul 361 el a convocat un sinod la Antiohia care a emis un crez arian, considerat a fi fost cel mai extrem de până atunci.³⁷² Cei rămași fideli lui Meletie au format o grupare separată. La 3 noiembrie 361 a murit Constantius și în locul lui a ajuns împărat Iulian Apostatul.

Așadar, la venirea la putere a lui Iulian, la Antiohia comunitatea creștină era împărțită în mari trei grupe: (1) *arienii* conduși de Euzocius formau gruparea „oficială” care fusese sprijinită de împăratul Constantius. Prin urmare el era cel care avea în uz Biserica Mare din Antiohia; (2) gruparea *eustațienilor*, adică a celor care urmău strict linia doctrinei niceene aşa cum a fost înțeleasă de către episcopul Eustațiu al Antiohiei care a fost exilat datorită inflexibilității sale doctrinare care nu concorda cu politica religioasă post-niceeană a lui Constantin cel Mare. Eustațienii erau conduși de către Paulinus, care mai târziu a devenit episcop. Eustațienii primiseră din partea lui Euzocius permisiunea de a folosi una dintre micile biserici ale orașului³⁷³; (3) gruparea *meletienilor* condusă de Meletie al Antiohiei care a revenit din exil în urma decretului lui Iulian. Meletienii foloseau bise-

372 Socrate, *Istoria bisericească* 2, 45, ed. eng., p. 125; Sozomen, *Istoria bisericească* 4, 28-29, ed. eng., p. 462-464; B. J. Kidd, *A History of the Church*..., p. 181.

373 Socrate, *Istoria bisericească* 3,9, ed. eng., p.139. Acest gest de bunăvoieță față de o grupare niceeană rivală nu poate fi interpretat decât ca sprijin acordat uneia dintre părți spre a fi mai competitivă în cofruntarea cu gruparea meletienilor.

rica *palaia* (cea veche) din partea veche a orașului.³⁷⁴ Păgânismul, deși constrâns de edicte, era încă suficient de puternic în Imperiul roman. Totuși, devierea radicală a lui Iulian de la politica evident pro-creștină a împăraților de la Constantin cel Mare încoace a fost un șoc pentru lumea creștină a vremii.

II.3. Iulian Apostatul înainte de sosirea la Antiohia

Iulian Apostatul³⁷⁵ s-a născut în 331 sau 332 la Constantinopol, ca fiu al lui Iulius Constantius, un frate vitreg al lui Constantin cel Mare și al Basilenei, care a murit la câteva luni după nașterea lui Iulian. Ca membru al dinastiei constantiniene, Iulian a fost fratele vitreg al lui Gallus și văr al lui Constantius. La moartea lui Constantin cel Mare, pentru a se asigura succesiunea la tron a fiilor acestuia, au fost masacrați șase bărbați membri ai familiei imperiale, printre care și tatăl lui Iulian. Au fost cruțați doar Iulian și fratele lui vitreg Gallus, probabil pentru frăgezimea vârstei lor. Orfanii Iulian și Gallus au fost încredințați unui educator de origine gotă, iar după câțiva ani îndepărtați discret de la curtea imperială din Constantinopol la domeniul imperial Macellum din Cappadocia. Aici au petrecut împreună șase ani, primind o educație creștină solidă, dar și greacă clasică. În anul 348 li s-a permis să părăsească Macellum. Gallus a mers

374 Teodoret, *Istoria bisericească* 3, 4, 3, ed. rom., p. 134.

375 Vezi Hans-Ulrich Wiener, *Iulian* în *Împărați romani* (ed. Manfred Clauss), trad. din germ. de Adolf Armbruster, Ed. Encyclopedică, București, 2001, p. 384-392.

la curtea imperială, iar Iulian și-a continuat studiile de retorică la Constantinopol și Nicomidia. Influența decisivă asupra formării lui Iulian în această perioadă însă a avut-o un grup de filosofi din Asia Mică interesați de promovarea unei sinteze între „practica tradițională a cultelor și filosofia neoplatonică.” Acești filosofi „combinau etica ascetică cu cea umanitară, speculațiile metafizice subtile cu magia obscură.”³⁷⁶ Mentorul lui Iulian a fost însă Maximus din Efes, un partizan al concepțiilor teurgice, adică al credinței că asimilarea cu zeul se poate realiza cu ajutorul practicilor magice. Sub influența maestrului său, Iulian a părăsit în secret credința creștină cândva în anul 351-352. În martie 351, Gallus a fost promovat de împăratul Constantius la rangul de *caesar* și a fost trimis la Antiohia. A dezamăgit așteptările acestuia și a fost executat în anul 355. Iulian a fost acuzat de complicitate cu Gallus și prin urmare chemat în Italia spre a fi audiat la curte. După mai multe luni de așteptare, i s-a comunicat că poate să plece la Atena spre a-și continua studiile. După numai câteva luni a fost rechemat în Italia. Constatius avea nevoie urgentă de un caesar în Galia. În lipsa unei alt candidat mai potrivit, el l-a proclamat caesar pe Iulian la 6 noiembrie 355. Pentru a consolida noua alianță politică, Iulian a fost căsătorit cu Elena, o fiică a lui Constatin cel Mare și creștină pioasă. În calitate de cezar în Galia, Iulian s-a dovedit a fi un bun administrator și un excelent organizator militar. Speriat de succesul său, în anul 359 Constantius a luat de la Iulian cele mai bune trupe, pe motiv că avea nevoie de ele în războiul cu perșii în partea de răsărit a Imperiului.

376 Hans-Ulrich Wiener, *Iulian* ..., p. 385.

Chiar dacă motivul putea fi real, Iulian l-a interpretat ca un atac la adresa lui. Impresia creată era că Constantius îi pregătește lui Iulian aceeași soartă ca a fratelui său vitreg Gallus.

În februarie 360, trupele lui Iulian din Galia l-au proclamat împărat. Constantius a aflat această veste abia o lună mai târziu, în vreme ce se afla la Cezarea Capadociei în campania antipersană. După o scurtă perioadă de pace între cei doi, cauzată de implicarea lui Iulian în luptele din Galia, iar a lui Constantius într-o nouă campanie antipersană, conflictul a reizbucnit în 361. Motivul ar fi fost faptul că Iulian a aflat că Constantius a incitat împotriva lui o căpătenie barbară din Galia. Din acest motiv Iulian a pornit cu trupele sale spre Răsărit. Constantius și-a întrerupt campania împotriva perșilor și a revenit în marș forțat la Antiohia.³⁷⁷ După o sumară reorganizare a trupelor sale, a pornit spre Illyricum unde se afla deja Iulian. Pe drum s-a îmbolnăvit de febră și a murit la Mopsucre, lângă Tars, la 3 noiembrie 361. La scurtă vreme înainte de moarte l-a desemnat ca succesor al său pe Iulian.³⁷⁸

Ca împărat, Iulian a mers mai întâi la Constantinopol, unde și-a făcut o intrare triumfală la 11 decembrie 361. Tot acolo și-a petrecut și iarna anului 361-362. În această perioadă, principala lui preocupare a fost de a reorganiza conducerea Imperiului. A redus personalul de la curte și cel al serviciile secrete. Legislația emisă în această perioadă a vizat în primul rând restabilirea

377 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 21, 13,8, ed. rom., p. 278.

378 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 21, 15, 1-3, ed. rom., p. 281.

libertății cultului pentru păgâni și restituirea proprietăților confiscate de la temple. De asemenea a chemat din exil pe episcopii condamnați la această pedeapsă de către Constantius. Printre episcopii care au beneficiat de decretul lui Iulian s-a numărat și Meletie al Antiohiei. Acest gest de aparentă bunăvoiță față de creștini avea menirea de fapt de a crea rivalități între episcopii exilați și cei instalați în locul lor și astfel să slăbească creștinismul în fața elenismului.³⁷⁹ Scopul final al lui Iulian nu a fost numai de a reînvia elenismul, ci și de a elimina creștinismul ca religie nedemnă discreditată prin încercarea lui Constantin și Constantiu de a crea o biserică ariană de stat. Creștinismul urma a fi înlocuit cu elenismul ca o religie a cetățenilor onești. Acest plan s-a dezvoltat însă treptat în mintea lui Iulian, iar Antiohia a fost unul dintre locurile unde el a reflectat asupra politicii sale religioase. Iulian a pornit de la Constantinopol spre Antiohia în mai 362 și s-a oprit prin mai multe localități din Asia Mică.

379 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 22, 5, 3-4, ed. rom., p. 293.

II.4. Iulian Apostatul împotriva creștinilor din Antiohia

II.4.1. Motivele venirii la Antiohia. Primele probleme

Iulian a ajuns la Antiohia la 18 iulie 362³⁸⁰ și a stat în acest oraș până la 5 martie 363 când a plecat în fruntea unei mari armate împotriva perșilor. Aceasta înseamnă că cea mai mare parte a perioadei sale ca împărat, și probabil și cea mai importantă, și-a petrecut-o la Antiohia. Iulian și-a dorit să ajungă în acest oraș, aşa cum el însuși mărturisește în lucrarea sa *Misopogon*, sperând că va găsi acolo elini (adică păgâni) adevărați cu care să se înțeleagă bine³⁸¹ și care, probabil, să-l ajute în dezvoltarea politicii sale religioase. Ammianus Marcellinus scrie că Iulian a fost primit la Antiohia „ca o divinitate, prin rugăciuni publice” și acclamat de mulțime.³⁸² Principalul motiv pentru care Iulian a venit la Antiohia a fost pregătirea unei mari campanii împotriva perșilor, marele dușman al Imperiului roman în partea lui de Răsăsit (vezi *Excursul* de la finalul acestei părți). Din corespondența

380 Potrivit lui Ammianus Marcellinus (22,9,14, ed. rom., p. 306) Iulian a ajuns la Antiohia în ziua lamentațiilor din festivalul lui Adonis, care aveau loc la 18 iulie.

381 Iulian, *Misopogon*, 367C, ed. germ., p. 44.

382 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, 22,9,14, ed. rom., p. 306: „Mare uimire îi produceau (lui Iulian n. n.) aclamațiile mulților care afirmau că în părțile Orientului a răsărit o stea mântuitoare.”

sa putem deduce că pentru Iulian, o victorie împotriva lui Șapor al II-lea regele perșilor ar fi fost cea mai bună mărturie a chemării divine a misiunii lui. Aceasta ar fi dovedit nu numai superioritatea sa față de predecesorul său a cărui campanie antipersană a eşuat, ci și a noii sale religii față de creștinismul susținut de acesta.³⁸³ Este cunoscut faptul că după moartea lui Constantiu, regele Șapor al perșilor ar fi dorit să încheie pace cu romanii, dar Iulian a refuzat, dorind să eliminate definitiv, printr-o megacampanie, pericolul pers și să restabilească onoarea romanilor, șifonată după pierderile din ultimele bătălii cu perșii. Dacă Constantius a ales Constantinopolul drept loc de pregătire a campaniei sale antipersane, Iulian a ales Antiohia, pe de o parte pentru că acest oraș era strategic cel mai potrivit pentru această misiune, dar și pentru a nu urma modelul înaintașului său față de care a încercat să se ditanțeze din toate punctele de vedere.

Au existat însă și alte motive pentru care Iulian a ales să se mute la Antiohia. Probabil că această metropolă a Orientului i s-a părut cea mai potrivită pentru dezvoltarea politicii sale religioase. Antiohia era un centru vechi al elenismului, cu multe temple faimoase, mai ales cel al lui Apolo de la Daphne. Este adevărat că era și un mare centru creștin, dar Iulian pare să fi ignorat la început acest aspect. Apoi, jocurile olimpice antiohiene vestite în întreg Imperiul și nu în ultimul rând prin prezența în oraș a lui Libanius, vestitul orator păgân, par să fi fost alte motive pentru care Iulian a considerat că e potrivit să se mute la Antiohia.

383 Susanna Elm, *Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, University of California Press, 2012, p. 272.

Înainte de sosirea sa la Antiohia, Iulian l-a numit *comes Orientis* pe unchiul său (fratele mamei sale) care se numea tot Iulian. Acesta a fost inițial creștin, dar s-a convertit la păgânism, dovedindu-se un fanatic implementator al politicii religioase a nepotului său.

Un alt motiv, considerat a fi însă secundar, a fost prezența unei importante comunități iudaice în Antiohia. Parte a programului său imperial a fost atragerea evreilor de partea politicii sale religioase. La Antiohia el se pare că a purtat discuții în acest sens cu liderii comunității iudaice locale.³⁸⁴ Este știut planul său nereușit de a permite reconstruirea templului din Ierusalim.³⁸⁵ De asemenea el

384 Kraeling, *Jewish Community at Antioch* ..., p. 156-158.

385 Despre acest aspect amintește Sfântul Ioan în *Adversus Iudeos* 5, 11, ed. germ. p. 165-166. Sfântul Ioan vorbește despre încercările nereușite ale evreilor de a reconstrui templul din Ierusalim sub Hadrian și Constantin cel Mare, după care scrie despre încercările făcute sub „împăratul care a condus în urmă cu douăzeci de ani, anume Iulian, care, în ceea ce privește lipsa de Dumnezeu, i-a întrecut pe mulți împărați. El le-a cerut acestora (evreilor n. n.) să aducă jertfe chipurilor zeilor și astfel să-i atragă în necinstea de Dumnezeu. Cu această ocazie ei i-au prezentat acestuia modul lor de a-L cinsti pe Dumnezeu spunând <Încă din vremea strămoșilor noștri a fost Dumnezeu cinstit așa. > Prin aceasta ei au adăugat, fără să dorească acest lucru, ceea ce am arătat noi acum, anume că nu este permis să se aducă jertfă în afara orașului, ci este împotriva legii tot ceea ce se aduce de către ei ca jertfă în pământ străin. <De aceea>, au spus ei, <dacă vrei să ne vezi pe noi jertfind, dă-ne orașul înapoi, ridică templul, arată-ne Sfânta Sfintelor, și vom aduce jertfe așa ca înainte. > Iar ei, abjecții, lipsiții de rușine, nu s-au rușinat să ceară aceasta de la un bărbat care era un păgân fără de Dumnezeu și să solicite mâinile sale rușinoase pentru construirea unui loc sfânt; de asemenea ei nu au remarcat că au încercat ceva ce nu este posibil să se realizeze; de asemenea nu au înțeles că dacă un om ar fi fost acela care a distrus acela (orașul), tot un om ar fi fost acela care ar fi putut (să-l reconstruiască); însă pentru că Dumnezeu a fost cel care le-a distrus orașul, a fost imposibil ca puterea omenească ... să poată

a fost prieten cu Gamaliel, fiul patriarhului evreu Hillel II care a ajuns patriarch sub numele de Gamaliel V.³⁸⁶

Avem toate motivele să credem că Iulian pregătea planuri deosebite pentru Antiohia. Constantinopolul, orașul unde s-a născut și unde a trăit drama uciderii părinților săi, era pentru el prea creștin și prea legat de numele lui

schimba aceasta. ... ei însă, orbi la toate acestea, l-au rugat (pe Iulian), l-au implorat să-i ajute și să contribuie la construcția templului. El a oferit bani și cei mai renumiți maeștri constructori, a mobilizat meșteri de peste tot, a căutat să facă și să întreprindă totul pentru ca treptat să-i facă pe aceștia (pe evrei) să aducă jertfe, chiar dacă el a presupus ca de aici ei vor fi cu ușurință determinați să cinstească chipurile zeilor. Prin aceasta el a sperat în același timp ... că astfel ar putea să dovedească fără de putere cuvintele lui Hristos că acel templu nu va învia. Însă Cel care ... a descoperit prin faptele Sale că hotărârile lui Dumnezeu sunt mai puternice decât toate ... când ei s-au dedat la acțiunea lor fără de lege și au început să așeze fundamnetul, când mult pământ a fost ridicat și doreau să înceapă cu ridicarea construcției, atunci a ieșit din fundații un foc care a scufundat mulți oameni precum și pietrele din acel loc și i-a determinat nu numai pe cei care lucrau la această proiect deplasat și demodat să renunțe, ci și mulți evrei, când au văzut aceasta, s-au cutremurat și s-au rușinat. Când împăratul Iulian a auzit de aceasta, s-a temut că dacă va construi mai departe, va atrage focul asupra capului său. De aceea, chiar dacă era atât de pornit pe această lucrare, a renunțat, biruit fiind împreună cu întreg poporul său. Până astăzi poți vedea fundamentele goale, dacă te duci la Ierusalim, iar dacă întrebi de motivele acestei situații, nu vei auzi altceva (decât cele spune aici). Iar pentru aceasta stăm noi toți ca martori; căci acestea s-au întâmplet nu cu multă vreme înainte, în vremea noastră.” În acest sens vezi și Sozomen, *Istoria bisericească* 3, 20, ed. eng., p. 426-427. Autenticitatea unor scrisori ale lui Iulian către evrei (epistola 204, ed. Bidez-Cumont) este pusă la îndoială. Distrugerea construcțiilor de la Ierusalim au fost legate de un cutremur care a avut loc la 19 mai 363 în regiune. Există autori moderni care neagă faptul că Iulian ar fi avut în vedere proiectul reconstruirii templului iudaic din Ierusalim.

386 A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, 1947, p. 138.

Constantius.³⁸⁷ De aceea a căutat un oraș-metropolă pe care să-l transforme „așa cum Augustus a transformat Roma.”³⁸⁸ Este posibil ca Iulian să fi dorit să transforme Antiohia în noua capitală a Imperiului său. Dovadă în acest sens stau nu numai cuvintele sale de mai sus, ci și dorința sa de a distruga odată pentru totdeauna amenințarea Imperiului persan, ceea ce ar fi înălțat principala vulnerabilitate a Antiohiei.

Iulian era îndreptățit să credă că va fi bine primit la Antiohia. Imediat după ce a ajuns împărat, orașul Antiohia a trimis o delegație să-l felicite, dar, probabil, și să-l informeze de situația economică grea a orașului, cauzată de inflație și de pregătirile anterioare ale campaniilor antipersane. Iulian a renunțat la încasarea arieratelor din impozite și a crescut numărul senatorilor orașului la două sute, ca semn de bunăvoie față de orașul unde urma să locuiască.³⁸⁹

La sosirea lui Iulian la Antiohia, situația economică a orașului nu era deloc bună. Prezența unui mare număr de soldați și o recoltă proastă în acel an, cauzată de secetă,³⁹⁰ a dus la lipsa alimentelor și chiar la foamete în oraș. În istoria sa recentă, Antiohia se confruntase cu probleme similare. În anul 354, când la Antiohia se afla Gallus, au apărut probleme cu alimentele datorită prezenței în oraș a unui mare număr de soldați. Prețurile la

387 Susanna Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church ...*, p. 271.

388 Iulian, *Misopogon*, 367C, ed. germ., p. 44.

389 Iulian, *Misopogon*, 367D, ed. germ., p. 44.

390 Iulian, *Misopogon* 369A, ed. germ., p. 46; Libanius, Epistola 28, 195; Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, 22, 13, 4, ed. rom., p. 313.

alimente au crescut mult. Gallus a cerut scăderea artificială a acestora, dar senatul orașului s-a opus, apărând astfel interesele producătorilor de alimente și probabil interesele proprii. Gallus a ordonat arestarea și execuțarea celor mai ardenți oponenți din senat. A fost nevoie de implicarea fermă a *comes Orientis*, Honoratus, care s-a opus decretului cezarului și în cele din urmă a obținut eliberarea senatorilor arestați. Gallus l-a acuzat pe *consularis Siriae* Teofil, pentru continuarea foametei și apariția speculanților. Populația s-a răsulat și a incendiat casa unui cetățean de vază pe nume Eubulus. Teofil a căzut victimă a acestei răscoale fiind lovit de mulțimea înfuriată până ce a murit. Populația orașului a fost în cele din urmă pedepsită de împăratul Constantius.³⁹¹

În vremea lui Iulian, pentru că prețurile la alimente au crescut foarte mult, la scurtă vreme după sosirea sa în oraș, când poporul l-a salutat în hipogrom, au strigat: „Totul este abundant, dar totul este scump.”³⁹² El a organizat, chiar a doua zi, o întâlnire cu cetățenii de vază, proprietarii de pământ și negustorii din Antiohia și împrejurimi, cerându-le să reducă prețurile. Ei au promis că lucrurile se vor rezolva, dar nu au făcut nimic concret, pentru că ar fi însemnat să renunțe la profitul lor.³⁹³

Iulian nu a reușit niciodată să rezolve problema lipsii alimentelor la Antiohia. Faptul că una dintre cauzele foametei din oraș a fost și producția agricolă proastă din acel an este considerat de către retorul Libanius drept

391 Gladville, *A History ...*, p. 365-366. Cu privire la măsurile lui Constantius împotriva antiohienilor, vezi Julian, *Misopogon*, 363C, 370C.

392 Iulian, *Misopogon* 368C, ed. germ., p. 45.

393 Iulian, *Misopogon* 368D, ed. germ., p. 45-46.

un lucru normal, căci, spunea el, natura își are propriul ei curs, care nu ține seama de planurile oamenilor.³⁹⁴ În mod singur însă creștinii au văzut în aceasta o intervenție divină. Iulian trebuie să fi gândit cu totul altfel decât Libanius în această privință, căci se pare că el nu a luat măsuri concrete de îmbunătățire a situației alimentare la Antiohia întrucât a crezut că zeii vor fi de partea lui și vor aduce ploaie în toamna anului 362. Deși Iulian, Libanius și Ammianus Marcellinus,³⁹⁵ aşadar autorii păgâni care ne informează despre sederea lui Iulian la Antiohia, scriu că a plouat în regiune în toamna anului 362, totuși recolta nu pare să fi fost cu mult mai bună, iar problemele cu alimentele au persistat.

În ciuda așteptărilor sale, Iulian a devenit repede impopular la Antiohia. La impopularitatea lui a contribuit, fără îndoială, faptul că nu a știut să gestioneze eficient criza alimentelor din oraș. Există tradiția că împăratul să susțină în mod aparte orașul în care locuia, de aceea antiohienii s-au așteptat de la Iulian să intervină decisiv pentru rezolvarea crizei alimentare, cauzate în mare parte de prezența masivă a trupelor sale.³⁹⁶ Au existat însă și alte aspecte care au contribuit la aceasta: Iulian ura teatrele³⁹⁷ și cursele de cai, una dintre principalele forme de distracție ale orașului și nu participa la acestea decât

394 Libanius, *Oratio I*, 205 și Ep 1379 F.

395 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 22, 13, 4, ed. rom., p. 313; Iulian, *Misopogon* 369C, ed. germ., p. 46.; Libanius, *Oratio* 15, 21.

396 Hans-Ulrich Wiemer, *Libanius und Julian: Studien zum Verhältnis von Rhetoric und Politik im vierten Jhd. Nach Christus*, München, 1995, p. 301.

397 Iulian, *Misopogon* 357C, ed. rom., p. 32: „toți sunt însă una în ura lor împotriva mea din cauza dansurilor și a teatrelor.”

atunci când erau conectate cu sărbători închinate zeilor.³⁹⁸ Iulian a ajuns repede bătaia de joc a antiohienilor, recunoșcuți pentru spiritul lor ironic³⁹⁹ și pentru că imaginea împăratului nu concorda deloc cu tipul de împărat pe care și-l imaginau antiohienii: era mic de statură, urât la chip, purta barbă și trăia în asceză, după modelul filosofilor. Iulian însă surprinde foarte bine un aspect central: modelul de viață propus de el antiohienilor nu a fost deloc primit bine de către locuitorii metropolei.

II.4.2. Măsuri de consolidare a elenismului.

Iulian s-a arătat mai preocupat însă pentru consolidarea elenismului decât de rezolvarea problemelor orașului. Când a ajuns la Antiohia, Iulian a fost surprins de numărul mare de creștini, mai ales în rândul claselor de jos.⁴⁰⁰ După descrierile realizate de Iulian și Libanius înțelegem că cultele păgâne au fost în bună măsură abandonate de antiohinei și parțial interzise. Reducerea frecvenței lor a fost posibilă în virtutea legislației lui Contantius împotriva magiei și a divinației, aplicată pro-

398 Zosimos, *Historia nea* 3, 11, ed. germ., p. 86.

399 Antiohia avea în Antichitatea târzie faima de oraș al distractiilor. Herodian, care a fost probabil și el antiohian consemnează că “sirienii sunt în mod natural iubitori de petreceri, care au loc la Antiohia, cel mai mare și mai înfloritor oraș. În Antiohia, ei celebrează festivaluri pe tot parcursul anului, atât în oraș, cât și în împrejurimi.” (Herodian II, 7,9, vol. I, p. 189).

400 Iulian, *Misopogon*, 357C, ed. germ., p. 32: „În ceea ce-l privește pe Hristos al vostru, pe care-L iubiți atât de mult încât l-ați făcut protectorul orașului în locul lui Zeus, Apolo din Daphne și Kalioppe ... În ceea ce privește poporul, acesta s-a dedat în mare parte ateismului...”

babil cu mult zel de către autoritățile locale reprezentate, în parte, de funcționari creștini. Libanius arată că la Antiohia, înainte de venirea lui Iulian, „venerarea puterilor celor înalte era asociată cu pericolul.”⁴⁰¹

La Antiohia, Iulian s-a arătat în mod public ca fiind adept al religiilor păgâne. Unchiul său Iulian, care a fost numit *comes Orientis* și venise la Antiohia mai devreme, a primit, potrivit lui Libanius, pe lângă atribuțiile specifice acestei poziții, și rolul de a observa desfășurarea slujbelor cultelor păgâne și ale sacrificiilor.⁴⁰² Când au început să fie implementate acte de persecuție împotriva creștinilor la Antiohia, el a fost cel responsabil cu coordonarea lor. Împăratul Iulian a participat la diferite sărbători păgâne, a adus jertfe. În acest sens el scrie cu mândrie: „Împăratul a adus sacrificii o dată în templul lui Zeus, apoi în templul lui Tyche; în locul sacru al lui Demeter, el s-a dus de trei ori – am uitat cât de des am mers în templul lui Apollo din Daphne. ... când a venit anul nou sirian, împăratul s-a dus din nou în templul lui Zeus cel Prietenos (Philios). Apoi a fost sărbătoarea orașului și împăratul a mers în locașul sacru al lui Tyche. În zilele obișnuite el stătea acasă, apoi însă mergea la Zeul Philios și își făcea rugăciunile după obiceiul strămoșilor.”⁴⁰³

O deosebită atenție a acordat Iulian templului lui Apollo de la Daphne. Faima acestuia era deosebită iar oracolul era legat de numele împăraților romani. Dacă în alte oracole păgâne profeția era transmisă de preoții

401 Libanius, *Oratio* 24, 36.

402 Libanius, *Epistola* 624W.-712F.

403 Julian, *Misopogon*, 346 B-D, ed. germ., p. 17-18.

păgâni, la Daphne, comunicarea se realiza prin intermediu celbrei statui a lui Apolo (vezi descrierea acesteia în *Excursul* la partea a treia a prezentului volum). DIOCLETIAN a vizitat oracolul în anul 299 și a fost informat că prezența în oraș a creștinilor afectează acuratețea profesiilor. Drept urmare el a declanșat ceea ce istoria creștinismului a reținut sub numele de „marea persecuție.” În anul 313, după victoria lui Liciniu asupra lui MAXIMINUS DAIA, preoții templului, asociați cu oracolul, au fost persecuți ca autori de fraude, totuși oracolul a continuat să funcționeze.⁴⁰⁴ Se pare că oracolul a fost închis în vremea șederii la Antiohia a lui GALLUS, cândva între anii 351-354. Pentru a reduce importanța cultului lui APOLLO, el a dispus mutarea în apropierea acestuia a moaștelor SFÂNTULUI BABYLAS (sau VAVILA), episcop al Antiohiei între anii 237-250/251 care a suferit moarte martirică în vremea împăratului DECIU.⁴⁰⁵ În acest scop, el a construit un *martyrium* la Daphne. În vremea lui IULIAN oracolul din Daphne nu mai era funcțional.

Încă înainte de a veni la Antiohia, Iulian a cerut unchiului său, *comes Orientis* Iulian, să repună columnele templului lui APOLLO care fuseseră luate de acolo în timpul lui CONSTANTIN și CONSTATIUS și utilizate la clădiri publice sau biserici.⁴⁰⁶ Prima sa vizită la templul lui Apolo a însemnat o mare dezamăgire pentru Iulian. La scurtă vreme după sosirea sa la Antiohia, în august 362 a avut loc sărbătoarea anuală a lui Apolo. Potrivit proprietelor relatarii, Iulian a mers la templu așteptându-se

404 Susanna Elm, *Sons of Hellenism ...*, p. 276.

405 Vezi Daniel Buda, *Antiohia prenicioasă ...*, p. 260-264.

406 Julian, *Epistola 29* ed. W. C. Wright, Loeb Classical Library.

la o ceremonie impresionantă la care să asiste o mare mulțime: „Era în luna a zecea a calendarului vostru ..., când are loc, potrivit tradiției strămoșilor voștri, o sărbătoare a lui Apolo și era obligația voastră să mergeți cu zel pios spre Daphne. Eu însuși m-am grăbit, venind de la templul lui Zeus de pe muntele Kasios spre locul respectiv, și m-am gândit că voi vedea acolo reprezentată bogăția voastră și atitudinea voastră cetățenească. Iar eu mi-am închipuit totul, asemeni într-un vis, după cum urmează: o procesiune, sacrificii de animale, libațuni, coruri spre cinstirea zeilor, fum de tămâie, și tineretul orașului așezat în jurul sanctuarului, sufletele voastre pregătite într-un mod plăcut divinității, îmbrăcați în haine albe și îmbodobiți strălucitor.”⁴⁰⁷ Nimic din toate acestea nu erau însă prezente. Atunci gândul lui Iulian a fost că antiohienii, dorind să-l cinstească pe împăratul lor ca *pontifex maximus*, ar fi așteptat un semn de la el ca ceremoniile păgâne să înceapă. Dezamăgirea împăratului a fost totală când i s-a spus de către proetul păgân că orașul nu a pregătit nici un fel de jertfă pentru zeu, ci doar el a adus de acasă o gâscă spre a o sacrifică în acest sens.

Drept urmare, Iulian a decis organizarea de mari ceremonii păgâne în oraș, cu sacrificii aminale din belșug, spre a oferi un exemplu antiohienilor. Aceasta i-a crescut impopularitatea întrucât pe vremea în care foamea bântuia orașul se făceau astfel de ceremonii extravagante. Acestea ne sunt descrise nu numai de autori creștini, ci și de cei păgâni ca fiind o mare greșeală. Filostorgiu scrie că „acesta [i. e. Iulian] a pornit spre Dafne, cea mai

407 Julian, *Misopogon*, 361D -362A, ed. germ, p. 37.

frumoasă suburbie a Antiohiei ... pregătindu-se să aducă sacrificii lui Apolo și așteptând să primească oracole de la acesta.... sacrificându-i mii de animale de toate soiurile.”⁴⁰⁸

Ammianus Marcellinus ne descrie în detaliu aceste aspecte. Armata era cea care profita de pe urma acestor sacrificii întrucât li se permitea să consume carnea, ceea ce a crescut nemulțumirile populației civile din oraș: „Dar vârsa pe altare prea des o mare cantitate de sânge, sacrificând uneori câte o sută de tauri și turme întregi de oi și capre, ca și păsări albe de uscat și de apă, până într-atât, încât soldații, aproape zilnic cu stomacurile încărcate de mâncare și băutură, ieșeau din clădiri de la ospețe, de la care ar fi trebuit să fie mai degrabă opriți, și pe străzi se propeau de umerii trecătorilor ca să-i ducă la cazarmă. ...Luau proporții și ceremoniile rituale, cu cheltuieli atât de mari, cum nu se mai pomeniseră până aici.”⁴⁰⁹

Iulian și-a dorit să reactiveze oracolul de la Daphne, potrivit lui Teodorel al Cyrului pentru a-l consulta cu privire la campania împotriva perșilor. Preoții pagâni însă i-au spus că acest lucru este împiedicat de prezența în vecinătate a trupului unui mort. S-a interpretat că activitatea oracolului este împiedicată de prezența în apropiere a moaștelui episcopului-martir Babylas. Iată cum relatează Filostorgiu acest eveniment: „Iar [Iulian] după ce încercase orice și făcuse totul pentru a determina statuia [lui Apolo] să dea răspunsuri, fără să aibă

408 Filostorgiu, *Istoria bisericească* VII, 8a, ed. rom. p. 215-219.

409 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 22, 12, 6-7, ed. rom., p. 311.

însă niciun succes, căci aceasta și toate celelalte statui de acolo au rămas într-o tăcere adâncă, el a socotit apoi că era nevoie de folosirea vrăjitoriei pe care păgânii o numesc sfântă slujbă. Și, trimițând după un oarecare Eusebiu, care dobândise cea mai mare reputație printre păgâni pentru priceperea sa în aceste lucruri, i-a poruncit acestuia să facă în aşa fel încât statuia să fie cuprinsă de inspirație și să prezică, și să nu lase deoparte nimic din ceea ce socotea că ar fi putut fi de folos pentru aceasta. Însă, după ce Eusebiu a folosit toate tertipurile pe care le știa și a încercat tot ceea ce i-a trecut prin cap, iar [statuia] a rămas la fel de tăcută ca și mai înainte, el a fost întrebat de Iulian care era cauza principală pentru care aceasta păstra tăcerea, deși îndepliniseră toate ritualurile care se cuveneau. Iar Eusebiu a răspuns că adevaratul motiv pentru care Apolo și restul statuilor tăceau era prezența lui Vavila, care era înmormântat acolo, în Dafne, căci zeii detestau [trupul] mort al acestuia și, din această cauză, refuzau să își viziteze lăcașurile. Căci el nu a vrut să mărturisească adevărata cauză, pe care, fără îndoială, o știa, și anume că era limpede că o putere mai mare împiedicase demonii să lucreze, mai cu seamă că, după cum se zice, demonul care îl închipuia pe Apolo îi spusese, în mod clar și fără nici un dubiu, că nu poate să dea răspunsuri din pricina lui Vavila.”⁴¹⁰

Iulian a poruncit creștinilor să mute moaștele lui Babylas din acel loc considerat a fi sfânt pentru păgâni. Potrivit lui Teodoreț, nu a făcut-o el însuși pentru că

410 Filostorgiu, *Istoria bisericească* VII, 8a, ed. rom. p. 215-219. Teodoreț al Cirului, *Istoria bisericească* 3, 10, 2, ed. rom., p. 139 vorbește de un trupurile mai multor martiri, anume a lui Babylas și a “tinerilor care luptaseră cu el.”

ştia puterea martirilor din perioada când fusese creştini. Antiohienii creştini au mutat moaştele într-o ceremonie la care au participat în număr impresionant. Potrivit lui Teodoret, în timpul ceremoniei ei au cântat versetul din Psalmul 96, 7: „Să se ruşineze toţi închinătorii la idoli.”⁴¹¹ Este exemplul evident al unei confruntări între două comunităţi pentru deținerea controlului unui loc sacru.⁴¹²

Trebuie spus că decretul emis de Iulian înainte de a sosi la Antiohia, care permitea revenirea din exil a episcopilor, a avut efecte imediate asupra situaţiei creştinilor din Antiohia. Revenirea din exil a lui Meletie şi lipsa şicanelor din partea împăratului la adresa celor două grupări niceene din oraş, a făcut mai evidentă în faţa creştinilor situaţia eclezială specială a Antiohiei: aici existau două grupări niceene. Drept urmare, Atanasie al Alexandriei, care revenise şi el din exil în anul 362, a ținut un sinod la Alexandria în anul 362, care a avut pe agendă, printre altele şi rezolvarea schismei dintre niceeni de la Antiohia.⁴¹³ S-a încercat unificarea meletinilor şi eustaşienii. Planul a eşuat pentru că Lucifer de Calaris, un episcop apusean, fără să mai aştepte propunerea de reconciliere a sinodului alexandrin, l-a hitoronit episcop pe Paulin, liderul eustaşienilor.⁴¹⁴ În situaţia nou crea-

411 Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească* 3, 10, 3, ed. rom., p. 139; Sozomen, *Istoria bisericească* 5, 19, ed. eng., p. 488.

412 Vezi în acest sens Christine Sheppardson, *Controlling Contested Places : Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, University of California Press, 2014, p. 60-62.

413 C. B. Armstrong, *The Synod of Alexandria and the Schism of Antioch in A.D. 362* în JThS 22 (1920-1921), p. 206-221; 347-365.

414 Ieronim, *Cronica*, ed. Helm, p. 242; Socrate, Sozomen 5, 13; Teodoret 3, 5, 1.

tă, cu doi episcopi niceeni la Antiohia, împăcarea dintre grupări a devenit, pentru o vreme, imposibilă.

S-a remarcat cu pertinență faptul că Iulian a atacat în principal comunitatea homeiană din Antiohia pentru că aceasta era Biserica oficială care fusese susținută de către Constantiu. Permisinea episcopilor de a reveni din exil, de pe urma căreia a beneficiat Meletie al Antiohiei a fost, în percepția lui Iulian, o reparație a nedreptăților impuse de Constantiu. În 362 comunității eustațiene din Antiohia i s-a hirotonit un episcop de către Lucifer de Calaris care a fost un mare adversar al lui Constantius.⁴¹⁵ Dacă Iulian a știut de acest eveniment, atunci este posibil ca el să-i fi permis lui Lucifer să facă această hirotonire în calitatea sa de fost oponent al lui Constantiu.

II.4.3. Incendierea templului lui Apolo. Persecuții împotriva creștinilor

La 22 octombrie 362, templul lui Apolo din Daphne a luat foc. A ars acoperișul, precum și statuia faimoasă a lui Apollo.⁴¹⁶ Creștinii au fost acuzați că au aprins templul ca răzbunare pentru obligativitatea de a muta moaștele Sfântului Babylas. Potrivit unei relatări consemnate de Ammianus Marcellinus, neglijența filosofului Asclepiades care ar fi lăsat niște candele aprinse la templu, ar fi dus la incendiu.⁴¹⁷ Iulian însuși a afirmat mai târziu că nu s-a știut niciodată cu exactitate cauza incendiului.

415 Vezi S. Elm, *Sons of Hellenism* ..., p. 278-279.

416 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* ..., 22, 13, 1-5; Julian, *Misopogon*, 361B; Filostorgiu

417 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* ..., 22, 13-15.

lui.⁴¹⁸ Ammianus Marcellinus⁴¹⁹ presupune că templul a fost incendiat, în vreme ce Sozomen⁴²⁰ vorbește de un fulger care a provocat incendiul. Avem mai multe mărturii literare din Antichitate despre temple păgâne care au fost lovite de fulger, întrucât erau acoperite cu metal, iar paratrăsnetul este o invenție modernă. În contextul polemicii dintre creștini și păgâni de atunci de la Antiohia însă, o lovitură de fulger dată templului nu putea fi considerată decât un semn divin, de către ambele părți. Așa se explică, probabil, lipsa oricărei mențiuni în sursele păgâne a posibilității ca templul să fi fost lovit de un fulger, precum și eforturile lui Ammianus Marcellinus de a găsi o explicație naturală incidentului, chiar dacă ar fi fost pus pe seama neglijenței unui păgân.

Imediat după teribilul eveniment, Iulian, convins că creștinii erau cei care au dat foc templului spre a se răzbuna pentru obligativitatea de a muta moaștele lui Babylas, a decis să declanșeze o persecuție împotriva creștinilor. Aceasta a fost coordonată de *comes Orientis* Iulian, *comes sacrarum largitionum* Felix praefectus praetorio Sallustius și un oarecare Helpidius.⁴²¹ Măsura cea mai radicală a fost închiderea Marii Biserici din Antiohia și confiscarea vaselor sfinte ale acesteia care au

418 Iulian, *Misopogon*, 361B, ed. germ., p. 36.

419 Ammianus Marcellinus, 22, 13, 1-2, ed. rom., p. 312 “Împăratul (Iulian Apostatul) s-a înfuriat aşa de rău din cauza acestui incendiu petrecut atât de repede, încât a ordonat să se facă asupra cazului o anchetă mai severă decât de obicei și să fie închisă biserică din Antiohia. Căci se bănuia că focul a fost pus de creștini...”;

420 Sozomen, *Istoria bisericească* 5, 20, 5. ed. eng., p. 489.

421 Filostorgiu, *Istoria bisericească* 7, 10; Teodoret, *Istoria bisericească* 3, 12, ed. rom., p. 140; Socrates, *Istoria bisericească* 3, 19; Sozomen, *Istoria bisericească* 5, 19-20.

fost donate de Constantin cel Mare și de fiul său Constantius.⁴²² Această măsură a afectat comunitatea homeiană condusă de către episcopul Euzoius.⁴²³

Atitudinea lui Iulian față de creștini a cauzat profunde nemulțumiri și în rândul armatei, care în mod sigur au contribuit mai târziu la dezastrul campaniei sale antipersane. Iulian a persecutat soldații creștini, unii dintre ei fiind martirizați. Avem mărturii de la păgânul Ammianus că era conștient de impopularitatea măsurilor sale în cadrul armatei, dar nu l-a interesat acest aspect.⁴²⁴ În decembrie 362 sau ianuarie 363, el a martirizat doi soldați creștini, pe Bonosus și Maximilianus care erau purtători de steag în legiunile Joviani și Herculiani pentru că au refuzat să aducă sacrificii. Potrivit martirului lor, aceștia au fost judecați de către Iulian, *comes Orientis*. După condamnare au fost însoțiti spre terenul de execuții militare unde urma să aibă loc execuția prin decapitare de către o mare mulțime de creștini în frunte cu episcopul Meletius. Potrivit acestui act martiric, Hormizda, care ar fi urmat să fie pus pe tronul Persiei de către Iulian ar fi fost creștin și ar fi vizitat pe cei doi soldați în temniță.⁴²⁵

În afara de martirii din rândul armatei, avem consemnați și moartea altor creștini la Antiohia în vre-

422 Teodoret, *Istoria bisericească* 3, 12, 4; Filostorgiu, *Istoria bisericească* 7, 10, Sozomen, *Istoria bisericească* 5,8.

423 Foarte probabil ca procesiunea de mutare a moaștelor să fi fost organizată de către comunitatea homeiană a lui Euzoius. Așa s-ar explica faptul că Teodoret nu amintește nimic de prezența episcopului Meletie la procesiune. Acesta era venit deja din exil pentru că Teodoret relatează anterior acest eveniment.

424 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 22, 12, 3-4, ed. rom., p. 311.

425 Acta SS 21 august tom. 4. 430-432, Paris 1867.

mea șederii lui Iulian: stareța Publia⁴²⁶ și un preot pe nume Teodor.⁴²⁷ Artemius care a fost *dux Aegypti* este considerat tot martir, însă Ammianus Marcellinus consideră că a fost executat datorită unor ilegalități.⁴²⁸

Iulian a continuat pregătirile pentru războiul cu persii. Spre sfârșitul anului 362, el a primit o solie din partea împăratului Șapor în care i s-a cerut organizarea de negocieri pentru a se încheia pace, dar Iulian a respins propunerea, fiind probabil sigur de succesul campaniei sale militare. Planul lui Iulian în legătură cu Persia mergea până într-acolo încât avea de gând să-l facă rege al Persiei pe prințul Hormizda, fratele mai mic al lui Șapor care se refugiase în Imperiul roman în vremea împăratului Constantin și care se afla la Antiohia alături de Iulian și aștepta să-și preia tronul. De asemenea Iulian a acceptat o alianță antipersană propusă de regele Arsaces al Armeniei.⁴²⁹

La 1 ianuarie 363 Iulian a sărbătorit la Antiohia intrarea sa în al patrulea consulat. Ceremoniile au inclus o vizită la templul lui Genius al poporului roman,⁴³⁰ precum și o cuvântare rostită de către Libanius în fața împăratului. Înținută în fața mai multor elite locale, cuvântarea l-a prezentat pe Iulian în opoziție cu înaintașii lui nedemni drept pontif și împărat. De vreme ce Hristos a fost

426 Anal. Boll. 74 (1956), 14-15.

427 Rufinus, *Ist. Bis.* 10, 37 acesta ar fi murit în urma torturilor, dar el nu a simțit nicio durere.

428 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 22, 11, 2-3, ed. rom., p. 307-308.

429 G. Downey, *A History of Antioch...*, p. 391.

430 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 23, 1, 4, ed. rom., p.

înlocuit cu zeii cei adevrați, a spus Libanius, victoria împotriva perșilor era de acum sigură.⁴³¹

Înainte de inițierea campaniei antipersane, i-au murit doi dintre colaboratorii apropiati, care s-au dovedit a fi și campioni ai măsurilor împotriva creștinilor: Felix și Iulian *comes Orientis*. Decesul acestora în urma unor boli a fost interpretat de către creștini ca o pedeapsă de la Dumnezeu. Felix a murit în urma unei hemoragii spre sfârșitul anului 362 sau începutul 363, iar Iulian în urma unei boli misterioase și cumplite, cândva după 23 februarie 363.⁴³² Ambele morți au fost percepute de către creștini drept semne ale lucrării divine.

Impopularitatea împăratului Iulian devenise atât de mare la Antiohia încât au apărut prin oraș postere cu versuri care-l ironizau pe împărat.⁴³³ La scurtă vreme înainte de a pleca în campania antipersană, relațiile dintre Iulian și antiohieni au ajuns să fie atât de deteriorate încât împăratul a decis să-l numească *consularis Syriae* pe Alexandru de Heliopolis, un păgân zelos, cunoscut pentru cruzimea sa. Iulian a afirmat că este pe deplin conștient că acesta nu era vrednic de o poziție atât de înaltă. Totuși l-a numit în funcție pentru că antiohienii merită să fie conduși de o astfel de persoană.

Înainte de a pleca din Antiohia, Iulian a adus sacrificii zeilor Hermes, Pan, Demeter, Ares, Caliope, Apollo și Zeus, pentru a le cere sprijinul în campanie.⁴³⁴ A pă-

431 S. Elm, *Sons of Hellenism* ..., p. 283-284.

432 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 23, 1, 4-5; Filostor-giu, *Istoria bisericească* 7, 10 și 12, ed. rom., p. 229 și 231; Sozomen, *Istoria bisericească* 5, 8.

433 Libanius *Oratio* 16, 30.

434 Libanius *Oratio* 15, 79.

răsit orașul la 5 martie 363 anunțând că nu va veni la Antiohia pentru a ierna, ci se va stabili în Tarsul Ciliciei. Potrivit lui Ammianus Marcellinus, la plecare Iulian și armata lui au fost salutați de o mare mulțime de antiohieni care i-au urat succes în campanie. Gestul ar putea fi interpretat ca o ultimă încercare de a mai îndulci amarul creat împăratului întrucât iernarea armatei și a împăratului într-un alt oraș nu ar fi adus nimic bun Antiohiei.⁴³⁵ În același scop, Libanius i-a trimis o scrisoare lui Iulian la scurtă vreme după plecarea în campanie, încercând să-l înduplece pe împăratul pagân.⁴³⁶ De asemenea el s-a adresat antiohienilor, muștrându-i pentru comportamentul lor.⁴³⁷

Până la moartea lui Iulian în campania antipersană în iunie 363, la Antiohia, politica sa a fost implementată cu scrupulozitate de către Alexandru din Heliopolis care a avut grija ca mulți tineri, din Antiohia și din toată Siria să studieze cu Libanius, spre a întări elitele din rândul elenismului.⁴³⁸ Imediat după moartea lui Iulian, Alexandru a fost depus din funcția de *consularis Syriae*, judecat pentru faptele sale, dar a scăpat de pedeapsa capitală.⁴³⁹ Tragicul sfârșit al lui Iulian a fost sărbătorit de mulțimi de antiohieni.⁴⁴⁰ Păgânii l-au regretat, iar Libanius i-a

435 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 23, 2, 3-6, ed. rom., p. 327-328.

436 Libanius, *Oratio* 15.

437 Libanius, *Oratio* 16.

438 Libanius, *Epistola*. 1375W. = 1294F; 1084W=1361F
758W=838F.

439 Libanius, *Epistola* 1492W=1456F.

440 Teodoret, *Istoria bisericească* 3, 28; Libanius Epist
1186W.=1220F

dedicat o monodie și un epitaf.⁴⁴¹ Creștinii au văzut în ea o eliberare și un semn al puterii lui Dumnezeu.

II.4.4. Polemica literară dintre Iulian și creștinii din Antiohia. Rolul lui Diodor

Am lăsat la urmă polemica literară purtată de Iulian împotriva unor personalități creștine de la Antiohia. Personalitatea teologică creștină cea mai proeminentă a Antiohiei în vremea cât a stat Iulian la Antiohia a fost Diodor. De aceea Iulian a scris împotriva lui.⁴⁴² Acesta era preot al grupării meletiene din Antiohia și s-a remarcat prin curajul său de a se ridica împotriva împăratului Iulian, prezent în oraș. Din păcate nu ni s-a păstrat decât o mică parte din opera lui Diodor, de aceea nu știm detalii despre această polemică. Ni s-a păstrat în schimb un fragment din atacul lui Iulian la adresa lui Diodor: “Diodor însă, magul galileenilor, a sporit absurditățile acestora prin vrăjitorii pestrițe – pigmentalibus manganis... Dacă nouă însă ne vor ajuta toți zeii, zeițele, muzele și Tyche (protectoarea Antiohiei păgâne) vom arăta... că acest nou Dumnezeu galilean al lui pe care el îl socotește veșnic pe baza unor vorbe, a fost dat în vîleag printr-o moarte josnică și înmormântare a dumnezeirii cea de Diodor născocită.”⁴⁴³ din acest citat rezultă că Iulian a înțeles că Diodor este un lider al creștinilor din Antiohia cu o capacitate deosebită de a articula doctrina creștină, dar și de a scrie împotriva elenismului.

441 Libanius *Oratio* 17, respectiv 18.

442 Iulian, *Epistola* 55, ed. W. C. Wright.

443 Facundus de Hermiana, *Pro Defensione Trium Capitulorum*, IV, 2; *MPL* LXVII, 621 A;

În lucrarea mea despre hristologia antiohiană am arătat că există posibilitatea ca hristologia lui Diodor să fi fost influențată de polemica sa cu Iulian.⁴⁴⁴ În urma lecturării unei analize noi și pertinente⁴⁴⁵ pe margine unor texte din lucrarea lui Iulian Împotriva galileenilor vedem că acesta a folosit expresia *theotokos* pentru unele zeițe păgâne. Este posibil ca rezerva antiohienilor față de acest termen să se explice, în parte cel puțin, și prin utilizarea iuliană a acestuia. Prezența lui Iulian la Antiohia îi va fi făcut pe teologii acestui centru mai sensibili la acest termen decât pe alți teologi creștini din alte centre.⁴⁴⁶

Concluzii

În ceea ce privește relația dintre creștini și păgâni la Antiohia, în vremea prezenței lui Iulian apostatul în acest oraș, putem concluziona următoarele:

(1) Încercarea lui Iulian de a schimba total politica religioasă a Imperiului roman trasată de Constantin cel Mare și urmată și amplificată de succesorii săi a fost un soc pentru biserică creștină. Iulian prezenta elenismul drept parte a tradiției strămoșești pe care orice cetățean al Imperiului era dator să o urmeze. Creștinismul era astfel perceput drept religie nouă și prin urmare invenție, deci neautentică.

(2) Confruntarea dintre Iulian și creștinii din An-

444 Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 121-122.

445 Este vorba de S. Elm, *Sons of Hellenism* ..., p. 288-289.

446 În *Hristologia antiohiană* ..., p. 315 și urm. am lansat ipoteză că rezerva lui Nestorie față de utilizarea termenului *theotokos* s-ar putea explica prin sensibilitatea acestuia față de polemica creștinilor cu păgânii.

tiohia a avut în mare parte forma unei combinații între luptă pentru imagine și polemică de natură teologică. Din păcate știm foarte puține despre polemica literară dintre Iulian și Diodor. În schimb înțelegem că lupta pentru imagine s-a purtat cu toate elementele avute la dispoziție: apel la semnele providenței, excluderea posibilității utilizării locurilor sacre, demonstrații de stradă etc.

(3) Nu trebuie să punem întru totul impopularitatea lui Iulian de la Antiohia pe seama politiciei sale religioase. Mulți antiohieni nu l-au iubit pe Iulian nu pentru că era apostat sau pentru politica sa religioasă, ci pentru gestionarea greșită a situației orașului. Știm din istoria Antiohiei că împărați păgâni dinainte de Iulian au avut parte de un tratament similar din partea unei populații păgâne. De asemenea imediat după Iulian, împăratul creștin Jovian a avut parte de un tratament similar lui Iulian după ce a revenit la Antiohia din campania anti-persană.

(4) Iulian nu a tratat în mod egal toate comunitățile creștine din Antiohia. Probabil că cel mai mult a avut de suferit Biserica oficială, care s-a întâmplat să fie la acea vreme neoariană, pentru că fusese privilegiată de Constantius. Totuși Iulian nu a ezitat să-l atace pe Diodor, membru al grupării meletiene, atunci când a văzut în acesta un adversar serios.

Excurs: Împărați romani care au pregătit campanii militare din Antiohia înainte de Iulian Apostatul

Scopul acestui excurs este de a arăta impor-

tanța strategico-militară a Antiohiei ca și metropolă a Imperiului roman până la Iulian Apostatul. În acest sens vor fi amintite pe scurt campaniile militare pregătite din Antiohia de diferiți împărați romani, asupra dușmanilor de la granițele de răsărit ale Imperiului, mai ales împotriva perșilor. De asemenea vor fi amintite principalele probleme cu care s-au confruntat aceștia pe parcursul șederii la Antiohia, pentru a înțelege mai bine evenimentele petrecute în acest oraș în timpul sejurului lui Iulian Apostatul.

Antiohia a devenit parte a Imperiului Roman în anul 64 î. Hr. când Pompei a socotit că a sosit momentul să ia în stăpânire întreaga Sirie. Siria a fost integrată în Imperiul Roman cu statut de provincie, avându-și capitala la Antiohia.⁴⁴⁷ Întrucât a fost atacată în mod sistematic de triburi arabe, Siria a fost ridicată la rangul de provincie proconsulară în anul 57 î. Hr., ceea ce i-a permis o mai bună apărare. Prima campanie militară portată din Antiohia de care avem știri este cea organizată de guvernatorul M. Licinius Crassus împotriva partilor. El a murit în anul 54 î. Hr. la Carrhae în Mesopotamia în timpul acestei campanii. În anul 51 î. Hr., Siria a fost din nou invadată pe partii, aceștia ajungând până în fața Antiohiei, dar nu au reușit să o cucerească, datorită zidurilor ei de apărare. Au încercat să cucerească orașul vecin Antigonia, dar guvernatorul C. Cassius a venit de la Antiohia și i-a învins la 7 octombrie 51 î. Hr.⁴⁴⁸ Pericolul part nu a fost cu totul îndepărtat de Antiohia, căci aceștia

447 Daniel Buda, *Antiohia prențeeană...*, p. 80-81.

448 Cicero, *Letters to Atticus*, Scrisoarea 114, (V, 21), D. R. Shackleton Bailey (ed.), The Loeb Classical Library, vol. 8, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1999, p. 89-91.

au rămas în Siria, amenințând Antiohia pe parcursul întregii ierni a anului 51-50 î. Hr. În cele din urmă parții au fost forțați să părăsească Siria.⁴⁴⁹

În primăvara anului 40 î. Hr., parții au profitat de războiul civil din Imperiul Roman, au invadat Siria și au cucerit Antiohia. Guvernatorul roman a scăpat cu fuga. Toată Siria și Fenicia, cu excepția Tyrului, au căzut în mâinile parților.⁴⁵⁰ Antiohia a rămas sub parți până în anul 39 î. Hr. când a fost recucerită de către trupele trimise de Marc Antoniu. În toamna anului 37 î. Hr. Antoniu a venit la Antiohia pentru a pregăti o campanie împotriva parților. El a plecat spre răsărit împotriva parților în primăvara anului 36 î. Hr., fiind învins de către aceștia. A revenit la Antiohia în toamna aceluiși an doar cu jumătate din trupele cu care plecase. Cu forțele militare mult slabite, Antoniu a fost învins de Octavian în bătălia de la Actium din septembrie, 31 î. Hr.⁴⁵¹

În anul 27 î. Hr., în vremea lui Augustus (31 î. Hr. – 14 d. Hr.), Siria a devenit provincie imperială, condusă de un *legatus Augusti*. Datorită importanței strategice a provinciei Siria, postul de guvernator al acesteia era unul dintre cele mai importante din Imperiul.⁴⁵² A urmat o perioadă de prosperitate pentru Siria ca provincie și pentru Antiohia ca oraș, ceea ce i-a sporit și mai mult

449 Caesar, *The Civil Wars*, III, 31, trad. A. G. Peskett, Loeb Classical Library vol. 39, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 2006, p. 239.

450 Cassius Dio, *Roman History* XLVIII, 24, 3-25, 3-4, ed. eng., p. 267-273, *The Loeb Classical Library* 82, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1917.

451 Daniel Buda, *Antiohia prențeeană...*, p. 87-88, cu literatură indicată.

452 C. Karalevski, *Antioche* în DHGE vol. III, p. 1924.

importanța strategică. Când a izbucnit revolta iudaică din Palestina, spre sfârșitul anului 66, guvernatorul Siriei, Cestus Gallus, a fost trimis în fruntea unei armate spre a restabili ordinea. Rebelii evrei au fortificat Ierusalimul împotriva lui și, deși a cucerit orașul, el s-a retras la 12 noiembrie 66, iar aceasta a dus la o mare debandă. În anul 67, împăratul Nero l-a numit pe generalul Vespasian la guvernarea Iudeii punându-l în fruntea unei mari armate menite să înăbușe rebeliunea. În drum spre Palestina, Vespasian a trecut prin Antiohia unde și-a organizat trupele ce le avea la dispoziție.⁴⁵³ Acțiunile împotriva evreilor din Ierusalim au fost organizate de la Antiohia pentru că aceasta era metropola cea mai apropiată de zona rebelă, dar și pentru că Palestina, începând cu anul 5-6 d. Hr., era parte a provinciei romane Siria.⁴⁵⁴ Titus a cucerit Ierusalimul în anul 70 d. Hr. cu o armată care de asemenea a plecat din Antiohia.

Împăratul Traian (98-117) a pregătit de la Antiohia o mare campanie împotriva partilor. În anul 113 regele part a rupt pacea existentă între ei și Roma încă din vremea lui Nero. Traian a venit la Antiohia pe mare, intrând în Antiohia la 7 ianuarie 114. A petrecut totă iarna în metropolă, pregătind campania antipartă.⁴⁵⁵ În primăvară a pornit spre Armenia, pe care a cucerit-o cu ușurință, după care a mers spre Mesopotamia unde a petrecut iarna anului 114-115. Spre sfârșitul anului 115 a revenit la Antiohia pentru a ierna și pentru a permite trupelor să se odihnească. În primăvara anului 116, Traian

453 Iosif Flaviu, *The Jewish War*, Books I-II, 3, 8, trad. de H. St. J. Thackeray, The Loeb Classical Library 203, 1997, p. 5.

454 Daniel Buda, *Antiohia prențeeană* ..., p. 109.

455 Malalas, *Cronica*, XI, 272, 21-22, ed. eng., p. 144.

a plecat în campanie spre râul Tigru. După ce a cucerit Ctesifonul, capitala parților, s-a deplasat spre Golful Persic. În timp ce pregătea organizarea administrației provinciei, parții au inițiat o contraofensivă. De asemenea a izbucnit o revoltă antiromană în Mesopotamia. Situația a fost redresată cu mari eforturi, iar Traian a revenit la Antiohia obosit și bolnav. Ceva mai târziu a suferit un atac cerebral care i-a adus moartea, cândva înainte de 9 august 117, în timp ce se afla la Selinus (numit mai târziu Traianopolis), pe coasta Ciliciei.⁴⁵⁶

În vremea împăratului Marc Aureliu (161-180) a avut loc o campanie împotriva parților, care a pornit de asemenea de la Antiohia. Vologases III, regele Partiei, a considerat că a sosit momentul să cucerească pentru el Armenia. Guvernatorul Capadociei a pornit o campanie împotriva lui Vologases, dar a fost învins, iar parții au invadat Siria. În aceste condiții, Marc Aureliu l-a numit pe Verus, asociatul său la domnie, comandant al unei expediții militare care a plecat de la Roma spre răsărit în 162 d. Hr. unde a ajuns abia spre sfârșitul sezonului de navigație, în toamna anului 162 pentru că Verus s-a oprit în mai multe locuri cu corăbiile pentru a organiza petreceri. La Antiohia, Verus a fost mai interesat de banchete decât de organizarea campaniei. Repede a ajuns să fie ridiculizat de către antiohieni. De asemenea nu s-a întâles cu Annius Libo, legatul Siriei.⁴⁵⁷ Verus a delegat trei generali, buni profesioniști în ale armelor, care au reușit să-l învingă pe Vologases în anul 166. În decembrie 165,

456 Dio Cassius 68, 33, *Roman History*, ed. eng., p. 423.

457 *Scriptores Historiae Augustae*, Verus 6, 9; *Scriptores Historiae Augustae*, Marcus Antonius 8, 2 Verus 7, 1-10.

forțele romane care au cucerit Seleucia pe Tigru au fost lovite de o epidemie de variolă. Când au revenit în Siria, trupele au adus boala cu ele. Vreme de cincisprezece ani, întreaga lume romană a suferit de această boală.⁴⁵⁸ Antiohia a fost primul mare oraș care a fost lovit de această molimă.

Împăratul Septimius Severus (193-211), deși a luat măsuri severe împotriva Antiohiei, datorită faptului că a sprijit un pretendent la tronul imperial împotriva lui,⁴⁵⁹ totuși s-a servit de acest oraș pentru pregătirea războiului împotriva parților care a avut loc în anii 197-198.⁴⁶⁰ Nu după multă vreme, Antiohiei i s-a redat statutul anterior, printre altele ca o recunoaștere a importanței ei strategice.

Împăratul Caracalla a folosit Antiohia pentru a încerca, în anul 215, să unească Imperiile Roman și Part.⁴⁶¹ Planul său s-a dovedit a fi utopic, dar merită să fie amintit aici pentru că reliefază importanța diplomatică a Antiohiei. Era centrul unde se purtau negocieri cu statele de la răsăritul Imperiului. După ce eforturile diplomatice cu parții au eşuat, în vara anului 216 Caracalla a pornit o nouă campanie împotriva parților.⁴⁶² A înaintat până la Edesa unde și-a petrecut iarna anului 216-217. Aici a fost asasinat la 8 aprilie 217. În situația de instabilitate creată în Imperiu după asasinarea lui

458 *Scriptores Historiae Augustae* SHA Verus 8, 2-3.

459 Pentru detalii vezi Daniel Buda, *Antiohia preniceeană* ..., p. 235-236.

460 Dio Cassius, *Roman History*, 75, 9-12, ed. eng., p. 181-201.

461 A. Marica, *Classica et orientalia*, 3: *La chronologie des dernières années de Caracalla*, în *Syria* 34 (1957), p. 297-302.

462 Dio Cassius, *Roman History*, 78, 1, 2, ed. eng., p. 279-281.

Caracalla, în toamna anului 217, partii au invadat Mesopotamia. Împăratul Macrinus (217-218) a stat la Antiohia de unde a căutat să se ajungă la o soluție în ceea ce privește problema partă. Din motive pe care nu le știm, acesta a devenit impopular la Antiohia. În cele din urmă a încheiat o pace în urma căreia romanii nu au pierdut teritori, dar au predat captivii și prada de război care a fost luată de Caracalla.

Domnia lui Severus Alexandru (222-235) a deschis un nou capitol în istoria Imperiului roman și a Antiohiei. El a fost nevoie să se ocupe de o nouă amenințare venită din Răsărit, anume Imperiul Sassanid. De acum înainte, vreme de două generații, romanii vor încerca să reziste amenințării persane, iar Antiohia a jucat un rol important în pregătirea campaniilor militare împotriva acestora. În anul 230 a avut loc prima confruntare militară cu perșii. Ardashir, noul monarh persan, a pătruns în Mesopotamia, iar forțele lui amenințau deja Capadoccia și Siria. În primăvara anului 231, Severus Alexandru a plecat în fruntea unei campanii spre Răsărit. Ajuns la Antiohia în grabă, a adunat trupe și a început instruirea lor.⁴⁶³ Mai întâi el a încercat să rezolve conflictul pe cale pașnică, trimițând soli la perși spre a negocia o posibilă pace. Regele Ardashir a respins propunerea și a trimis o ambasadă formată din patru sute de nobili persani care, în fața împăratului Severus Alexandru, a prezentat un ultimatum, cerând retragerea romanilor din Siria și Asia Mică pentru că aceste teritorii ar fi aparținut vechiului Imperiu Persan.⁴⁶⁴ Avem știri despre multe acte de indis-

463 Herodian, *History of the Empire* ..., 6,4,3, ed. eng., p. 103.

464 Herodian, *History of the Empire* ..., 6,4, 4-6, ed. eng.,

ciplină în rândul armatei romane, inclusiv la Antiohia. Plăcerile oferite de Antiohia și de Daphne i-au făcut pe soldați să nu mai respecte disciplina militară și a fost nevoie de intervenția împăratului.⁴⁶⁵ În această perioadă de staționare la Antiohia, locuitorii orașului au început să-l ironizeze pe împărat. În timpul unui festival, împăratul a fost ironizat ca un „șef de sinagogă siriană” și „mare preot,” aluzie la legăturile sale cu Elagabalus.⁴⁶⁶

În primăvara anului 232, Severus a pornit în campania sa împotriva perșilor, cu armata împărțită în trei contingente. În iarna anului 232-233 armata a revenit la Antiohia, cu împăratul bolnav. Campania și-a atins doar în parte scopul, dar împăratul a dorit să pregătească o nouă acțiune militară. Între timp însă a aflat că perșii suferiseră atât de multe pierderi, încât în viitorul apropiat nu mai erau capabili să atace Imperiul Roman.⁴⁶⁷ În 233 el a părăsit Antiohia spre a merge la Roma, nu înainte însă de a organiza o paradă în care a celebrat victoria împotriva perșilor.⁴⁶⁸

Asasinarea lui Severus în anul 235 în timpul unei campanii din Germania a adus cu sine lupte pentru tronul imperial. De această situație au profitat perșii. Sapor I (241-272) a invadat în 242 Siria și a amenințat Antiohia. Armatele lui Gordian III (238-244), care era împărat

p.105-107.

465 Herodian, *History of the Empire* ..., 6,4,7, ed. eng., p. 107.

466 Scriptores Historiae Augustae, Severus Alexander 28, ed. eng., p. 7.

467 Herodian, *History of the Empire* ..., 6,6, 1-6, ed. eng., p.117-121.

468 Herodian, *History of the Empire* ..., 6,7,1 și urm. , ed. eng., p. 121-123.

la Roma, au reușit să-i respingă pe perși. În februarie 244, Gordian a fost ucis și a fost urmat de Filip Arabul (244-249) care a încheiat pace cu persii. Pacea cu persii nu a adus liniște în răsăritul Imperiului. Întrucât au fost ridicate taxele, în Răsărit au avut loc o serie de revolte care în mod sigur nu au ocolit nici Antiohia. Treptat, la Antiohia s-a dezvoltat un curent pro-persan. Sătui de instabilitate, antiohienii au început să se gândească că probabil este mai bine să intre în zona de influență a noii puteri politice din vecinătate. În această perioadă, despre care nu avem prea multe surse, Antiohia a fost ocupată de către perși în două rânduri: 256 și 260.⁴⁶⁹

Împăratul Valerian (253-260), imediat ce a preluat puterea, a plecat spre Răsărit, ajungând aici cândva între anii 255-257.⁴⁷⁰ Potrivit lui Zosimos,⁴⁷¹ Valerian a găsit Antiohia în ruine, fără a specifica faptul că ar fi recucerit orașul de la perși sau dacă aceștia au părăsit dinainte orașul.⁴⁷²

În anul 256, Antiohia a fost din nou cucerită de către perși. Valerian a început imediat o contraofensivă cu un oarecare succes inițial, după care a sfârșit lamentabil: în mijlocul verii anului 260, împăratul însuși a fost răpus de perși, nu se știe clar dacă într-o bătălie sau printr-un şiretlic. Perșii au invadat din nou Antiohia. Între anii 260-272 Antiohia s-a aflat sub controlul Palmyrei. A fost recucerită pentru Imperiul roman de

469 Vezi Excursul 5 din G. Downey, *A History of Antioch*, p. 587-595.

470 Pentru întreaga discuție cu privire la data sosirii lui Valerian în Răsărit, vezi G. Downey, *A History of Antioch*, p. 259.

471 Zosimos, *Historia nova* 1, 32,3, ed. germ., p. 56.

472 Malalas, *Cronica*, XII, 306, 21-22, ed. eng., p. 167.

către împăratul Aurelian (270-275).

Împăratul Dioclețian (284-305) a vizitat Antiohia în mai multe ocazii și a petrecut în acest oraș cel puțin trei sejururi mai lungi. În primăvara și vara anului 286 el a vizitat provinciile răsăritene ale Imperiului. Nu știm cu precizie dacă a fost la Antiohia, însă putem presupune că a vizitat și această metropolă. În schimb, știm sigur că a fost la Antiohia în 290 când a venit să respingă o invazie a saracinilor. La 6 mai 290 era la Antiohia, iar patru zile mai târziu la Emesa. În anul 297, regele sasanid Narses a invadat Siria. Cezarul Galerius a fost chemat din Illyricum să respingă acest atac. Dioclețian a ajuns de asemenea în regiune venind din Egipt și l-a întâlnit pe Galerius la Antiohia. A petrecut iarna anilor 297-298 la Antiohia. Înainte de anul 298, Dioclețian a construit la Antiohia un mare palat imperial. Măreția acestuia este descrisă de către Libanius în cuvântarea *Antiochikos*.⁴⁷³ În anul 298 Galerius a condus o campanie împotriva perșilor în care i-a învins pe aceștia și a capturat soțiiile și copiii regelui persan precum și multă pradă de război.⁴⁷⁴ Regina Arsana a fost ținută într-un prizonierat de lux la Daphne până ce a fost trimisă înapoi soțului ei ca parte a unei păci încheiate cu perșii. Această victorie a fost celebrată cu fast de Dioclețian și Galerius la Antiohia. Scene ale acestei celebrări sunt reprezentate, probabil, pe arcul de triumf ridicat de Galerius la Tesalonic. Dioclețian a petrecut la Antiohia și iarna anilor 299-300. De asemenea a petrecut în Antiohia, în parte cel puțin, anii 300 și 301.⁴⁷⁵

473 Libanius, *Epistola* 11, 203-207.

474 Malalas, *Cronica*, XII, 38, ed. eng., p. 167.

475 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 317-318.

Spre sfârșitul domniei lui Constantin cel Mare (306-337), a reapărut amenințarea persană la granița de răsărit a Imperiului. Tratatul de pace încheiat în 297 a fost rupt o dată cu venirea pe tronul Persiei a lui Șapor II. Pentru istoria Antiohiei, amenințarea persană a însemnat creșterea importanței ei ca centru militar. Campaniile antipersane vor fi de acum pregătite și inițiate din Antiohia. Constantin cel Mare a crescut numărul soldaților în Antiohia în vederea pregătirii unei campanii antipersane. Probabil creșterea bruscă a populației staționate în oraș a cauzat, printre altele, o foamete la Antiohia în vara și toamna anului 333. Situația a devenit atât de serioasă, încât Constantin l-a trimis la Antiohia pe fiul său, cezarul Constantius.⁴⁷⁶ Perșii și-au început campaniile militare prin ocuparea Armeniei în 334. Constantin l-a trimis pe nepotul său Hanibalianus să-i alunge pe perși din Armenia. Constantin a pregătit o campanie militară antipersană în ultimii ani de viață de la Nicomedia, unde a murit la 22 mai 337.⁴⁷⁷

Constantius (337-361) se afla la Antiohia de patru ani și era responsabil cu pregătirea campaniei antipersane când a aflat de boala tatălui său. A plecat repede la Nicomedia, reușind să ajungă acolo când acesta încă era în viață. A primit partea de răsărit a Imperiului și și-a stabilit capitala la Antiohia.⁴⁷⁸ El a petrecut acolo iarna anului 338-339, când a continuat pregătirea campaniei antipersane. În această perioadă, Antiohia a prosperat ca oraș, aşa cum arată un panegiric dedicat lui Constantius

476 A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 56-57.

477 G. Downey, *A History of Antioch ...*, p. 355.

478 A. Piganiol, *L'Empire chrétien ...*, p. 74-75.

și rostit de Iulian la sfârșitul anului 355.⁴⁷⁹ În vara anului 339 Constantius a condus o primă expediție în teritoriul Imperiului Persian. Pentru că nu a întâmpinat rezistență și nu era pregătit să înainteze prea mult în teritoriul aces- tuia, a revenit la Antiohia unde a petrecut iarna anului 339-340.⁴⁸⁰ În vara anului 340, Constantius a inițiat o nouă campanie împotriva persilor și a revenit la Anti- ohia spre toamna anului 340.⁴⁸¹ Iernile anilor 340-341 și 341-342 și le-a petrecut de asemenea la Antiohia. În vara anului 342 a organizat o nouă campanie antipersană de vară.⁴⁸² După ce și-a petrecut iarna anilor 342-343 la Antiohia, în vara anului 343 a organizat o expediție an- tipersană care s-a dovedit a fi un succes. A ajuns până la Adiabene.⁴⁸³

În vara anului 344 perșii au pornit o contraofen- sivă. Au trecut râul Tigru și s-au apropiat de granița cu Imperiul roman. Constantius i-a întâmpinat cu armata la Singara. Romanii au fost înfrânti, dar perșii au suferit de asemenea mari pierderi și nu și-au continuat înain- tarea. Retragerea lor s-a dovedit a fi un dezastru, astfel încât campania, victorioasă la început, s-a dovedit a fi o înfrângere pentru ei.⁴⁸⁴ În mai 345, Constantius a por- nit o contraofensivă. A înaintat până la Nisibis pentru

479 Iulian, Or. I,40 D-41.

480 Libanius Or. 76-78. Seeck, Constantius, RE vol. 4, 1901, p. 1053

481 Iulian OR. 18, 207.

482 Libanius Or. 18, 207.

483 Libanius OR. 59,82 și urm.

484 E. Stein, *Geschichte des spätromischen Reiches*; vol. I: *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476)*, Viena, 1928, p. 213-214.

a evita ocuparea acestuia de către perși. Pentru a spori fiabilitatea militară, dar și comercială a Antiohiei, în 346 Constantius a construit un nou port la Seleucia Pieria. În vara aceluiși an, perșii au asediat Nisibis, dar nu ne este cunoscută vreo contraofensivă imediată sau în anii următori din partea lui Constantius. În anul 350, perșii au asediat din nou Nisibis, dar au fost respinși cu mari pierderi. În același timp, barbari din zona Mării Caspice au invadat nordul Persiei. Pierderile suferite de perși nu le-au mai permis acestora să mai organizeze vreo campanie în următorii ani.

În anul 354, Gallus, care era la Antiohia, s-a confruntat cu amenințarea unei campanii persane în Mesopotamia.⁴⁸⁵ În anul 355, după moartea lui Gallus, *praefectus praetorio* Strategius Musonianus a fost însărcinat să poarte negocieri diplomatice cu Persia pentru a transforma armistițiul cu Persia într-o pace permanentă. Locul principal unde s-au purtat negocierile a fost Antiohia. Ammianus Marcellinus⁴⁸⁶ și Themistius⁴⁸⁷ descriu prezența în oraș a unor delegații din Susa și Ecbatana. Potrivit lui Ammianus Marcellinus, regele Șapor al perșilor ar fi pornit în negocieri de la falsa impresie că romani sunt slabii și de aceea și-ar dori pacea. Drept urmare, în anul 358 el a cerut să i se dea mari întinderi de teritoriu, fapt inaceptabil pentru romani.⁴⁸⁸ La Antiohia s-a întins

485 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 14,7,5, ed. rom., p. 61-62.

486 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 16, 9, ed. rom., p. 123-124.

487 Themistius OR 4, 57.

488 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 17, 5, ed. rom., p. 152-154.

repede vestea că o mare invazie persană este iminentă.⁴⁸⁹ În anul 359 Șapor a invadat Mesopotamia. Constantius a ales de această dată să organizeze cartierul general al campaniei sale la Constantinopol și nu la Antiohia. Motivele ar putea fi următoarele: dorința de a privilegia noua capitală; neliniștile existente la Antiohia din cauza implementării legii din 357 împotriva vrăjitoriei și divinației și nesiguranța existentă la Antiohia datorită numeroaselor abuzuri comise de Gallus. În martie 360 Constantius se afla la Cezarea Capadociei în campania antipersană. Spre sfârșitul anului a suferit mari pierderi, fapt pentru care s-a refugiat la Antiohia unde a petrecut iarna anilor 360-361.⁴⁹⁰ În mai 361 el a reluat campania împotriva persilor, dar a aflat că aceștia nu erau pregătiți să lupte pentru că prezcătorii lor le-au spus că nu este timpul potrivit pentru ei. Aflând că Iulian a pornit cu armată spre răsărit, Constantiu s-a întors în marș forțat la Antiohia.⁴⁹¹ Constantiu a murit la Mopsucre, lângă Tars, la 3 noiembrie 361. Urmașul său, Iulian, a continuat campaniile împotriva persilor, folosind, aşa cum am arătat în această a doua parte a prezentului volum, Antiohia drept centru de pregătire a campaniilor sale.

489 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 18, 4,2, ed. rom., p. 182.

490 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 20, 11, 32, ed. rom., p. 253.

491 Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 21, 13, 8, ed. rom., p. 277-278.

III. Sfântul Ioan Hrisostom și Libanios: doi antiohieni angajați în salvarea orașului natal

În această a treia parte a prezentului volum, doresc să analizez modul în care un preot creștin, adică Sfântul Ioan Gură de Aur, și un retor păgân faimos, adică Libanius, au înțeles să se pună în slujba orașului lor natal, Antiohia, când acesta s-a aflat în fața unei amenințări. Amenințarea care i-a determinat pe cei doi să-și apere propriul oraș natal a fost aşa-numita „afacere a statuilor.” Mai întâi voi prezenta pe scurt sursele după care cunoaștem acest episod din istoria Antiohiei, și pe cei doi protagonisti ai acestei a treia părți, Sfântul Ioan Gură de Aur și Libanius. Apoi voi realiza o scurtă prezentare a situației religioase din Antiohia de la moartea lui Iulian până în preajma declanșării „afacerii statuilor” și, în sfârșit, „afacerea” însăși și modul în care aceasta reflectă relația dintre creștinii și păgânii antiohieni din acea perioadă.

III.1. Sursele

Principala sursă pentru cunoașterea „afacerii statuilor” este grupul de douăzeci și una de omilii cunoscute sub numele de „omilii la statui” rostite de către Sfântul Ioan Hrisostom la scurtă vreme după ce a avut loc acest eveniment. Prima dintre ele a fost rostită înainte de

petrecerea revoltei⁴⁹², iar cea de-a doua la șapte zile după acesta.⁴⁹³ Omilia a XVI-a a fost rostită la două săptămâni după începerea Postului Mare.⁴⁹⁴ Toate aceste informații ne ajută să stabilim o cronologie destul de precisă a desfășurării crizei statuilor. Trebuie înțeles că acest grup de omilii nu se referă exclusiv la evenimentele legate de afacerea statuilor sau la modul în care s-a desfășurat inițiativa creștină de apărare a orașului în fața împăratului și a autorităților romane, ci cuprind largi referințe la post, jurământ, exgeze biblice etc. De exemplu, în Omilia a șaptea, Sfântul Ioan consideră că s-a referit suficient la „afacerea statuilor” și că a insistat îndeajuns pe mângâierea și încurajarea antiohienilor, încât riscă să devină „sâcăitor”, fapt pentru care va expune o exgeză biblică la Facere 1,1 și 3,9 încredințat fiind că „orice interpretare a Scripturii este o consolare și o mângâiere.”⁴⁹⁵ În aceste predici Sfântul Ioan nu dorește să-și informeze auditoriul despre cele întâmplate cu puțină vreme înainte la Antiohia pentru simplul fapt că cei mai mulți dintre ascultătorii săi cunoșteau cum anume s-a desfășurat revolta și evenimentele ulterioare la care cei mai mulți au fost martori. Scopul său principal este într-adevăr „cum se poate folosi de această ocazie pentru o examinare de sine și o înnoire spirituală.”⁴⁹⁶ Totuși, el se arată destul de interesat să le prezinte antiohienilor cum anume s-a

492 Acest lucru rezultă clar din contextul Omiliei II (vezi De stat. II, 3, ed. rom., p. 136-137).

493 De stat II, 1, ed. rom., p. 126-127.

494 De stat. XVI, 6, ed. rom., p. p. 196-197.

495 De stat. VII, 1, ed. rom., p. 346-347.

496 G. Downey, *Ancient Antioch ...*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 190.

desfășurat demersul creștin în favoarea orașului și care a fost impactul acestuia asupra păgânilor din Antiohia.

În afara de acest ciclu omiletic, Sfântul Ioan se referă pasager, prin scurte aluzii, la „afacerea statuilor” în patru dintre operele sale. Astfel, în *Comentarii la epistola către Coloseni*, rostită în perioada constantinopolitană, el amintește că Antiohia a pierdut statutul de metropolă pentru o vreme în favoarea „unui oraș vecin, a celui dinspre mare”⁴⁹⁷ (adică Laodiceea). Într-una din Cuvântările împotriva evreilor, Sfântul Ioan atribuie actorilor ambulanți distrugerea statuilor, iar în *Despre pocăință* absolvă pe cei care au vreo legătură cu teatrele de orice vină legată de „afacerea statuilor.” În sfârșit, în *Omilia I, 1 la Anna* Sfântul Ioan amintește că după „afacerea statuilor” un număr de păgâni s-au convertit la creștinism. (PG 54, 634)

Teodoret al Cyrului, de origine antiohiană, dedică un întreag capitol din cartea a cincea a *Istoriei bisericesti* „afacerii statuilor.” El descrie pe scurt revolta, relatează despre panica instalată în oraș după aceasta, vizita delegației imperiale și rolul monahilor, în special al lui Macedonie, în apărarea Antiohiei și mânăierea locuitorilor ei. Este curios că nu amintește nimic de demersul episcopului Flavian pe lângă împărat.⁴⁹⁸ Istorul Sozomen dedică un scurt capitol acestui eveniment. El amintește de solia lui Flavian și oferă un detaliu neîntâlnit la Sfântul Ioan despre artificiul folosit pentru a putea atrage atenția împăratului Teodosie asupra cazului Anti-

497 Vezi St. John Chrysostom, *Homilies to Colosians* VII, NPNF 113, Grand Rapids, 2002, p. 397-398 (PG 62, 347-348).

498 Teodoret al Cirului, *Istoria bisericescă* 5, 20, ed. rom., p. 225-227.

ohiei. De asemenea el relatează despre o arătare ciudată, probabil de origine demonică, pe străzile Antiohiei, înainte de revoltă.⁴⁹⁹

În sfârșit, Sfântul Ambrozie al Milanului în Epistola 40, scrisă în anul 388, amintește de iertarea oferită de Teodosie antiohienilor în contextul unor incidente oarecum similare, anume incendierea de către călugări a unei sinagogi și a unei biserici a gnosticilor la Callinicum.⁵⁰⁰

Avem două surse păgâne care ne oferă informații despre acest eveniment. Libanius, care s-a aflat la Antiohia în perioada „afacerii statuilor” și a conceput un demers păgân de apărare a orașului, scrie despre aceasta în şase dintre epistolele sale.⁵⁰¹ Zosimos are o scurtă referință la „afacerea statuilor” în *Historia nea*. El prezintă regimul lui Teodosie ca fiind un eșec, fapt pentru care împăratul, spre a îmbunătăți situația, a impus impozitive care au dus la revoltă. El vorbește de o solie păgână trimisă de antiohieni la Constantinopol pentru apărarea orașului, compusă din Libanius și un oarecare Hilarius, care mai târziu a devenit guvernator al Palestinei.⁵⁰²

499 Sozomen, *Istoria bisericească* 7, 23, ed. eng. , p. 563-564.

500 Sfântul Ambrozie cel Mare, Epistola 40, 32: „Antiohienilor le-ai iertat injuria...” în PSB vol. 53, trad., introducere și note de Ene Braniște, EIBMBOR, București, 1994, p. 193.

501 Oratio 1, 252, 253; Oratio 19 268-309; Oratio 20, 310-347; Oratio 21 348-373; Oratio 22 374-407, Oratio 23, 246-267.

502 Zosimos, *Historia nea*, ed. germ. IV, 41, p. 165.

III.2. Protagoniștii

III.2.1. Sfântul Ioan Hrisostom

Nu cred că, în afara unei foarte scurte schițe biografice, este nevoie să prezint aici detalii despre viața Sfântului Ioan Gură de Aur.⁵⁰³ Născut în jurul anului 349 la Antiohia ca fiu al unui ofițer superior pe nume Secundus, care a trecut la cele veșnice înainte ca Ioan să fi împlinit doi ani și a unei nobile pe nume Anthusa care, deși a rămas văduvă foarte Tânără, nu s-a recăsătorit, ci și-a dedicat întreaga viață creșterii copiilor, Ioan a avut parte de o educație aleasă, potrivită cu statutul lui social. A primit botezul la opt/sprezece ani, după care vreme de trei ani s-a dedicat studiului retoricii cu Libanius, cel mai faimos retor al Antiohiei din vremea sa. După finalizarea acestor studii, a fost hirotesit lector. Înclinat fiind spre ascetism, a petrecut mai multă vreme alături de monahii care se nevoiau în jurul Antiohiei. De asemenea a frecventat aşa-numitul *asketerion* condus de un oarecare Carterios și de Diodor, viitorul episcop al Tarsului. În anul 380 episcopul Meletie al Antiohiei l-a hirotonit diacon, iar în 386 episcopul Flavian al Antiohiei l-a hi-

503 Pentru mai multe detalii, vezi Quasten III, p. 424-429; Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie* ..., p. 336-340; Adolf Martin Ritter, *Studia Chrysostomica*, trad., studiu introductiv și note explicative de Daniel Buda, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, p. 220-224, Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 155-164 cu bibliografia indicată.

rotonit preot. Principala lui misiune ca preot a fost de a predica poporului. În anul 398 a fost ales arhiepiscop al Constantinopolului de către împăratul Arcadie (395-408), după ce episcopul Nectarie al Constanținopolului trecuse la cele veșnice la 27 septembrie 397. La Constanținopol s-a implicat masiv în înnoirea vieții bisericesti și progresul moral al clerului și monahilor, ceea ce i-a atras mulți adversari. Datorită acestora, dar mai ales a neînțelegерilor cu familia imperială, în special cu împăratеasa Eudoxia, arhiepiscopul Ioan a fost condamnat la exil în anul 403 de un sinod ținut în fața Calcedonului pe locul numit „la stejari.” A fost chemat înapoi la scurtă vreme, datorită faptului că poporul s-a răsculat, dar și a unei nenorociri petrecute în cadrul familiei imperiale (probabil un avort spontan suferit de împăratеasă). Neînțelegерile dintre arhiepiscopul Ioan și constantinopolitani au continuat, încât în anul 404 a fost exilat la Cucuz în Armenia. Întrucât și acolo a câștigat o deosebită popularitate și mulți constantinopolitani îl vizitau, s-a decis mutarea sa la Tythius, pe coasta de est a Mării Negre. A murit la 14 septembrie 407 la Comana, în drum spre noul său loc de exil.

III.2.2. Libanius

Libanius⁵⁰⁴ s-a născut în anul 314 la Antiohia într-o familie păgână nobilă care aparținea rangului decurionilor prin tradiție. De Tânăr, Libanius însă s-a decis să se dedice studiului și să nu urmeze tradiția familiei sale. A început să studieze retorica la Antiohia cu Zenobius, cel mai faimos învățăt păgân din Antiohia vremii sale. Și-a continuat studiile la Atena, unde a plecat la vîrstă de 22 de ani. În jurul vîrstei de 26 de ani își deschisese propria școală la Constanținopol. A devenit atât de popular încât a dat naștere multor invidii și a trebuit să-și mute școala la Nicomidia, în 346. În anul 354 a revenit la Antiohia, orașul lui natal. În acea vreme la Antiohia rezida Gallus, iar orașul de aflat în mijlocul unui scandal legat de arestarea unui grup de senatori care se opuseseră reducerii artificiale a prețurilor alimentelor în Antiohia. Libanius s-a implicat imediat în scandalul dintre cezar și elita antiohiană, vizitând la închisoare pe senatorii arestați.⁵⁰⁵ A doua zi senatorii au fost eliberați la intervenția lui Honoratus, *comes Orientis*, iar după încă o zi Libanius a apărut în fața lui Gallus și a ținut un discurs, probabil comandat de acesta. La scurtă vreme însă Libanius a căzut în disgrăția cezarului Gallus care a primit

504 Vezi Georgios Fatouros, Tilman Krischer, Werner Portmann, *Einleitung în Libanios. Kaiserreden*, Stuttgart, BGL 58, 2002, p. 1-16, cu literatura indicată; Henriette Harich-Schwarzauer, *Libanios* în RGG vol. 5, p. 304; J. H. W. G. Liebesschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 1-39.

505 Libanius, Epistola I, 96-97.

acuzații false împotriva marelui sofist. Inițial Libanius a fost sfătuit să părăsească Antiohia, dar până la urmă i s-a permis să rămână în Antiohia la intervenția vechiului său profesor, Zenobius.⁵⁰⁶ A trăit cu multă intensitate groaza pe care a provocat-o între păgânii din Antiohia decretul lui Constanțiu din 3 iulie 357 împotriva ghicitorilor și a oricărei forme de divinație. Într-una din scrisorile sale descrie în detaliu torturile la care erau supuși cei bănuși că ar fi apelat la astfel de practici.⁵⁰⁷ De asemenea Libanius era la Antiohia între anii 355-358 când în oraș s-au purtat negocieri de pace cu perșii. Aluziile la aceste negocieri ne fac să credem că urmărea cu interes mersul acestora.⁵⁰⁸ De asemenea el relatează despre spaima care a cuprins orașul Antiohia după ce negocierile de pace au eșuat.⁵⁰⁹

Libanius a devenind figura emblematică a elenismului în Antiohia, înlocuindu-l cu succes în acest sens pe Zenobius, mentorul său.⁵¹⁰ A avut numeroși studenți din Antiohia și din alte orașe, atât păgâni, cât și evrei și creștini.⁵¹¹ Printre elevii săi s-a numărat și Tânărul Ioan,

506 Libanius, Epistola I, 99-100.

507 Libanius, Epistola 112 W.

508 Vezi Libanius, Epistola 1196W - 468F, 1261W – 463F, 419W – 505F 475W-561F.

509 Libanius, Epistola 47W – 49F

510 Se poate stabili o linie a marilor maeștri ai elenismului în Antiohia începând de la sofistul Ulpian, activ în vremea lui Constanțin cel Mare, urmat de Prohaeresius și apoi de Zenobius. Ultimul în linia acestora a fost Libanius (P. Petit, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas Empire*, Paris, 1956, p 85-86).

511 Rafaela Cribione, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.

viitorul Gură de Aur.⁵¹²

În calitate de erudit păgân, parte a unei familii profund ancorate în tradițiile eleniste, Libanius și-a legat mari speranțe că valorile culturale și religioase păgâne vor fi restaurate în timpul domniei lui Iulian (361-363). Drept urmare s-a implicat cu toată energia în sprijinul politicii religioase a lui Iulian.⁵¹³ De asemenea avem toate motivele să credem că Iulian l-a considerat pe Libanius drept unul dintre agenții proeminenți ai politicii sale religioase. Iulian era un admirator al operei lui Libanius, iar cei doi au devenit prieteni. Libanius a salutat cu mare bucurie politica religioasă a lui Iulian și a jubilat văzând cultele păgâne reînviate la Antiohia. De asemenea a suferit văzând neînțelegerele apărute între împărat și anti-ohieni și în mod sigur a suferit când a aflat de moartea acestuia în timpul campaniei persane.

După moartea lui Iulian, Libanius a trăit pentru o vreme în retragere, dar fidel convingerilor sale păgâne. După anul 365 nu mai avem, pentru o vreme, scrisori păstrate de la el, ceea ce înseamnă că a început să trăiască departe de tumultul vieții politice și intelectuale a Imperiului. În vremea lui Valens a fost foarte aproape să suferă o condamnare pentru că apelase la practici magice spre a afla cine va fi succesorul acestuia (vezi cap III.3 din acest volum). În vremea împăratului Teodosie, Libanius a început să fie din nou mai activ politic. La scurtă vreme după ce acesta a preluat puterea, Libanius i-a adresat o cuvântare intitulată „Despre răzbunarea lui Iulian” în care a argumentat că dezastrul suferit de Va-

512 Socrate, *Istoria bisericească* 6, 3, 1, ed. eng., p. 222.

513 Cuvântările sale 12-18 și 24 sunt legate de domnia lui Iulian.

lens la Adrianopol în războiul cu goții a fost o răzbunare a zeilor pentru eșecul lui Valens de a răzbuna asasinarea lui Iulian. Au urmat alte cuvântări politice, precum și o mai activă implicare în viața Antiohiei. De asemenea începem să avem din nou scrisori rămase de la Libanius din această perioadă, semn că a reînceput să poarte corespondență. Toate acestea ar indica o revenire a acestuia în arena politică. În anul 383-384 a primit titlul onorific de prefect al pretoriului. Din opera sa știm că nu a avut relații bune cu Icarius, care a fost *comes orientis* între 384-385. În vara anului 385, prefectul pretoriului Cynegius a vizitat Antiohia în drumul său spre Egipt. Deși era un creștin fervent și un susținător al politiciei de distrugere a templelor păgâne, acesta l-a tratat cu mult respect pe onorabilul sofist păgân. Toate aceste informații ne arată că în jurul anului 387 când a avut loc „afacerea statuilor,” Libanius era deosebit de activ în viața politică a Antiohiei. Aceasta trebuie să fi fost deosebit de satisfăcut când a văzut că în aprilie 388 creștinul Cynegius a fost înlocuit ca și prefect al pretoriului cu păgânul Tațian care a păstrat această funcție până în 392. Ultimii ani de viață ai lui Iulian au fost marcați de izolare, boala și depresie cauzată de stingerea celor mai apropiati membri ai familiei și colaboratori. Libanius s-a stins din viață în anul 393 la Antiohia, pe deplin conștient de declinul lumii păgâne în care a crezut cu convingere.

Libanius a fost autorul a numeroase scrisori, pe măsură faimei sale. De la el ni s-au păstrat o autobiografie, cuvântări, pamflete și scrisori care au fost publicate în şase volume mari ale colecției Teubner. Opera sa cuprinde numeroase informații despre viața cotidiană din Antiohia, precum și despre situația religioasă, mai ales a păgâ-

nismului din acest oraș. Datorită lui știm mai multe despre instituțiile Antiohiei, jocurile olimpice, băile publice, cartierele, populația, economia, comerțul, templele, zeii, educația și cultura acestui oraș. Multe din informațiile pe care el ni le oferă nu pot fi întâlnite în alte surse literare, dar sunt confirmate de descoperirile arheologice, fapt pentru care opera sa este considerată a fi un prețios izvor pentru cunoașterea istoriei Antiohiei. Libanius își prezintă propriul oraș ca pe un centru elenistic unde erau atrași studenți din Fenicia, Palestina, Egipt, Cipru, Arabia și Capadoccia.⁵¹⁴ Pentru el, frumusețile Eladei s-au împărțit între Antiohia și Atena, așa cum înainte treburile politice se împărțeau între Sparta și Atena.⁵¹⁵ În aceste cuvinte ale lui Libanius trebuie să vedem un anumit gen de publicitate academică indispensabilă și vremurilor de atunci, combinată cu nelipsitul patriotism local. Iulian considera școala de retorică a lui Libanius drept una dintr-atractiile Antiohiei.⁵¹⁶

III.3. Situația religioasă în Antiohia de la moartea lui Iulian până la începutul crizei statuilor

Imediat după moartea lui Iulian, la 27 iunie 363, puterea a fost preluată de Jovian, un creștin din garda imperială a lui Iulian. Aceasta a încheiat repede pace cu perșii și a revenit la Antiohia. Printre faptele îngăduite

514 Libanius, Epistola 31, 40.

515 Libanius, Epistola 11, 184, ed. germ., p. 45.

516 Iulian, Epistola 2, 418.

de el în acest oraș se numără și permisiunea dată mulțimii, la insistențele soției sale, de a incendia templul lui Traian care era cinstit acolo ca și zeu. O dată cu templul a fost arsă și o prețioasă bibliotecă așezată în templu de către Iulian.⁵¹⁷ În rest, Jovian a avut o atitudine destul de tolerantă față de păgâni, determinată probabil și de întâmplarea unor lucruri ciudate care au fost interpretate drept prevestiri ale posibilului său sfârșit. Jovian era creștin nicean, de aceea Meletie al Antiohiei a preluat de la arieni Marea Biserică din Antiohia.⁵¹⁸ Imediat după moartea împăratului Iulian și revenirea din exil, Meletie a inițiat construirea unei biserici numite „a Sfântului Babyla”⁵¹⁹ pe partea dreaptă a râului Orontes, nu de departe de câmpul de exerciții militare de lângă Antiohia. Între timp, grupul homoienilor cunoscuți și sub numele de acaciensi⁵²⁰ s-au apropiat de gruparea meletiană. Un sinod ținut la Antiohia la sfârșitul anului 363 a confirmat

517 Avem știri interesante despre fondarea acestei biblioteci de către Iulian. Episcopul Gheorghe al Alexandriei (arian, 357-361) a adunat numeroase cărți, inclusiv filosofice păgâne, de istorie, dar și ale unor autori creștini. Iulian știa de această colecție încă înainte de a deveni împărat. Când a murit Constantiu și episcopul arian Gheorghe nu s-a mai bucurat de sprijin imperial, a fost linșat de populație de Crăciunul anului 361. Iulian a transferat această bibliotecă la Antiohia și a așezat-o în templul lui Traian deificat (Julian, Epist 106-107).

518 Teodoret al Cyrului, *Istoria bisericească* 4, 24, 4, ed. rom., p. 189.

519 Wendy Mayer, Pauline Allen, *The Churches of Syrian Antioch (300-638)*, Leuven, 2012, p. 32-49.

520 Numele lor provine de la Acaciu de Cezarea, liderul acestei grupări neoariene după moartea lui Eusebiu de Cezarea. Despre Acaciu vezi Hanns Christoph Brennecke, *Acacius von Caesarea* în RGG (4), vol. I p. 95, col. I.

recunoașterea crezului nicean de către aceștia.⁵²¹ La invitația lui Jovian, Atanasie al Alexandriei a vizitat Antiohia și a încercat să-i împace pe cei doi episcopi niceeni (Meletie și Paulin), fără succes însă.⁵²²

Valens (364-378), care a preluat puterea în răsărit după moartea lui Jovian, s-a dovedit a fi un arian convins. Spre sfârșitul anului 371, după o campanie anti-persană, el a venit la Antiohia. Unii păgâni au creat un oracol după modelul celui existent la Delphi pentru a ghici cine va urma ca împărat după Valens. Rezultatul a fost: cineva al cărui nume începe cu literele THEOD. Libanius a ajuns la același rezultat după ce a folosit, împreună cu un prieten, metoda *alektromateia*: erau zgâriate pe pământ literele alfabetului și apoi se arunca apă la îmțâmplare. În funcție de modul în care aceste litere erau udate, se identificau literele cu care avea să înceapă numele următorului împărat. Valens a aflat de aceasta și a pornit o cumplită prigoană împotriva ghicitorilor și a celor a căror nume începea cu THEOD. Împăratul avea o înclinație ciudată spre a tortura oameni, ceea ce a dus la crearea unei psihoze în masă la Antiohia. Situația devenise atât de dramatică încât execuțiile erau făcute fără a se mai urma procedura legislativă de judecare a celor acuzați, ci erau direct torturați și uciși. Persecuția s-a extins împotriva tuturor celor care practicau orice formă de magie, iar apoi asupra tuturor celor care ar fi posedat cărți de magie. Mai mulți filosofi păgâni au fost execu-

521 Socrate, *Istoria bisericească* 3, 25, ed. eng., p. 155-156; Sozomen, *Istoria bisericească* 6, 4, ed. eng., p. 498-499; B. J. Kidd, *A History of the Church*..., p. 221.

522 Sozomen, *Istoria bisericească*, 6, 5, ed. eng., p. 499-500; B. J. Kidd, *A History of the Church*..., p. 222-223.

tați.⁵²³ Pentru a scăpa de orice bănuială că ar poseda cărți de magie, oamenii își ardeau toate cărțile avute în posesie. Astfel au fost distruse biblioteci întregi.⁵²⁴

Deși a fost adus pe tron de fratele său Valentinian care era ortodox nicean, Valens s-a dovedit a fi un sprijinitor al creștinismului arian. Firea sa pornită spre cruzime a făcut ca guvernarea lui să fie suficient de opresivă la adresa ortodocșilor.⁵²⁵ În anul 365 el a emis un decret care condamna la exil pe toți episcopii care au fost exilați de Constatius și au revenit ca urmare a amnistiei dictate de către Iulian.⁵²⁶ La Antiohia existau trei grupări creștine principale: arienii conduși de Euzoius, gruparea eustațienilor condusă de Paulin și cea meletiană condusă de Meletie al Antiohiei. Meletie a fost retrimitis în exil, de această dată în Egipt, iar Euzoiu a redevenit episcop „oficial” al Antiohiei. Meletienii care au refuzat să-l accepte pe Euzoius ca episcop au fost alungați din bisericile lor, persecuati și chiar martirizați. Potrivit lui Socrate și Sozomen, unii dintre ortodocși au fost aruncați în râul Orontes.⁵²⁷ Nu avem informații că gru-

523 Potrivit lui Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 29, 1, 42 și urm. ed. rom., p. 505, între victime s-a numărat și renumitul filosof Maximinus, “bărbat mare prin numele și cultura lui, din ale cărui opere și prelegeri și-a îmbogățit cunoștințele împăratul Iulianus.”

524 Pentru o relatare detaliată a acestei persecuții, care a durat până la plecarea lui Valens din Antiohia în 378, vezi Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* 29, 1, 5 și urm. ed. rom., p. 498-506.

525 Socrate, *Istoria bisericească* 4, 1; Sozomen, *Istoria bisericească* 6, 10.

526 B. J. Kidd, *A History of the Church* ..., p. 228.

527 Socrate, *Istoria bisericească* 4, 2, ed. eng., p. 158-159 și 4, 17, ed. eng., p. 170-171; Sozomen, *Istoria bisericească* 6, 7 ed. eng., p. 501-502 și 6, 18, ed. eng., p. 511-512.

parea lui Paulin ar fi suferit vreo persecuție, de vreme ce nu făcea strict obiectul decretului lui Valens. Meletienii conduși de Diodor și Flavian și-au ținut slujbele în aer liber, lângă râul Orontes sau pe terenul unde aveau loc exercițiile militare.⁵²⁸ Persecuția a continuat cu atâtă severitate, încât, cândva spre sfârșitul anului 375 sau începutul anului următor, oratorul curții, un păgân pe nume Themistius, i-a cerut împăratului într-o cuvântare să încheie persecuția asupra ortodocșilor.⁵²⁹

Ne este cunoscută din această perioadă o nouă încercare de rezolvare a schismei existente între niceenii din Antiohia. Inițiativa i-a aparținut de această dată Sfântului Vasile cel Mare. și încercările acestuia au rămas fără un rezultat concret.⁵³⁰ Un alt element care a sporit tensiunea dintre creștinii antiohieni în această perioadă a fost pătrunderea apolinarismului promovat de Apolinarie din Laodiceea (361-377), oraș învecinat cu Antiohia. Interesul imediat al lui Apolinarie a fost să-și răspândească învățătura sa în metropola din apropiere. Potrivit Fericitului Ieronim, Apolinarie a învățat la Antiohia în anul 373, iar Ieronim s-a numărat printre discipolii săi.⁵³¹ În anul 375 sau 376, Apolinarie l-a hirotonit pe un oarecare Vitalis ca episcop apolinarist al Antiohiei.

528 Teodoret, *Istoria bisericească*, 4, 25, ed. rom., p. 190-191.

529 Socrate, *Istoria bisericească* 4, 32, ed. eng., p. 186; Sozomen, *Istoria bisericească* 6, 36-37, ed. eng., p. .

530 Pentru mai multe detalii, vezi Daniel Buda, *Antiohia în corespondență Sfântului Vasile cel Mare* în vol. Însemnatatea vieții și operei Sfântului Vasile cel Mare pentru misiunea și slujirea Bisericii (Ioan Mircea Ielciu, Daniel Buda, editori), Ed. ASTRA Museum, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, p. 345-362.

531 Fericitul Ieronim, Epistola 84, 3, CSEL 55, p. 122.

ei.⁵³² Astfel, numărul episcopilor Antiohiei s-a ridicat la patru. În acest mediu eclesiastic confuz au fost prezenți la Antiohia mai multe personalități ale Bisericii. Astfel, Ieronim, care ne-a oferit informații despre prezența apolinaristilor la Antiohia, a fost hirotonit preot în acest oraș de către episcopul Paulin, liderul eustațienilor. Un Tânăr pe nume Ioan, viitor preot la Antiohia și episcop la Constantinopol (Sfântul Ioan Hrisostom) a studiat retorica cu Libanius și filosofia cu Andragatius. Și-a dedicat apoi viața lui Hristos, determinând la același gest alți doi prieteni: Teodor, viitor episcop de Mopsuetia și Maximos, viitor episcop de Seleucia în Isauria.

Dintre construcțiile realizate de Valens la Antiohia, una dintre ele reflectă în mod aparte influența creștinismului aflat în ascensiune în oraș. Este vorba de așa-numitul *kynegion*. Luptele cu gladiatori au fost interzise de Constatin cel Mare în 325, totuși ele au continuat să fie practicate, probabil sporadic, în Imperiu.⁵³³ Valens a transformat ceea ce până la el a fost un *monomacheion*, adică un loc unde aveau loc lupte între gladiatori, într-un *kynegion*, adică un loc unde se puneau în scenă vânători și lupte între animale.⁵³⁴

La 9 august 378, Valens a murit într-o bătălie la Adrianopol împotriva goților. Puterea a fost preluată de către Grațian, fiul lui Valentinian I care devenise augustus la moartea tatălui său în 375. Grațian l-a asociat la domnie pe fratele lui de patru ani Valentinian al II-lea.

532 B. J. Kidd, *A History of the Church* ..., p. 254-255.

533 Inclusiv la Antiohia. Libanius scrie că s-a bucurat de prezența la astfel de lupte cu gladiatori atât în tinerețe cât și la maturitate (Oratio I,5).

534 Malalas, *Cronica*, 339, 13, 30, ed. eng., p. 184.

Această brusă schimbare politică a avut urmări și pentru viața Bisericii. În 378, un decret al lui Grățian permitea episcopilor „catolici” să revină din exil. Astfel, Meletie al Antiohiei a primit permisiunea de a reveni acasă, fiind primit cu bucurie de către gruparea sa.⁵³⁵ Grățian avea nevoie urgentă de un conducător pentru a rezolva numeroasele probleme din răsăritul Imperiului în vremea minoratului fratelui său Valentinian al II-lea. La 19 ianuarie 379, el l-a asociat la domnie pe Teodosie, un ofițer dintr-o familie creștină de origine spaniolă și fiu al unui general cu același nume. Imediat după aceasta, Meletie și Paulin au ajuns la o înțelegere că fiecare va rămâne lider pentru comunitatea sa, dar apropierea dintre cei doi a pus bazele rezolvării de mai târziu a schismei.⁵³⁶ Meletie a adunat un impresionant sinod cu o sută cincizeci și trei de episcopi la Antiohia în septembrie 379 și s-a ocupat de rezolvarea schismei. Întrucât nu s-au păstrat toate actele acestui sinod, nu știm cât de mult a contribuit acesta la refacerea schismei antiohiene.⁵³⁷ După unii autori moderni, acum ar fi început Meletie construirea la Antiohia a unei biserici cruciforme unde urmau să fi așezate moaștele Sfântului Babylas. Este posibil ca construirea acesteia să fi avut menirea de a marca refacerea unității bisericești din Antiohia prin plasarea în aceasta a unui episcop-martir din perioada dinainte de schismă.⁵³⁸ Planul de refacere a unității bise-

535 Teodoret, *Istoria bisericească* 5, 2, ed. rom., p. 199-200. Sf. Ioan Hrisostom *De sancto Meletio* 2, PG 50, 517.

536 Teodoret, *Istoria bisericească*, 5, 3, ed. rom., p. 200-202.

537 Vezi J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 306, 320, 335.

538 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 415.

ricești în Antiohia însă a eșuat deocamdată.

Grațian, Valentinian al II-lea și Teodosie au emis împreună, la 27 februarie 380, faimosul decret *Cunctos populos* prin care au restabilit Ortodoxia ca religie oficială a Imperiului și au condamnat pe toți ereticii la pedepse divine și pământești. La 10 ianuarie 381, un alt decret interzicea ereticilor să se mai adune în biserici. Magister militum Șapor, care a fost însărcinat de Teodosie să pună în aplicare politica sa religioasă, a sosit la Antiohia. După ce a ascultat plângerile episcopilor Meletie și Paulin împotriva arienilor, a decis ca custodia bisericilor din Antiohia, inclusiv a Marii Biserici, să rămână în sarcina comunității lui Meletie, iar lui Paulin i s-a permis să păstreze biserică încredințată mai înainte. Cu această ocazie s-a încercat la ajungerea unei înțelegeri cu privire la schisma dintre cele două comunități niceene, anume Meletius a propus ca comunitatea celui care va trece primul la cele veșnice să-l recunoască drept episcop pe cel care a rămas în viață. Paulin a respins însă această propunere.⁵³⁹ Totuși, când Meletie a trecut la cele veșnice în 381, Paulin a încercat să devină episcopul ambelor comunități. Pentru că opoziția împotriva lui a fost mare, a fost ales un nou episcop în persoana lui Flavian, iar Paulin a continuat să fie episcopul comunității sale până ce a trecut la cele veșnice în anul 388-389. Cu puțină vreme înainte de a muri, Paulin l-a consacrat ca succesor al său pe Evagrius, într-o ceremonie care nu a fost canonica.⁵⁴⁰ Evagrie a fost recunoscut drept episcop canonnic al Anti-

539 Teodoret, *Istoria bisericească*, 5, 23, ed. rom., p. 230-231.

540 Teodoret, *Istoria bisericească* 5, 23, 3-4, ed. rom., p. 231; Sozomen, *Istoria bisericească* 7, 15.

ohiei de Egipt și Apus, iar Flavian de către bisericile din Răsărit. Un sinod ținut la Cezarea Palestinei după câțiva ani a discutat schisma antiohiană și a decis că hirotonirea lui Evagrie nu a fost canonica. Flavian a fost recunoscut ca unic episcop canonico al Antiohiei. Evagrie a murit la scurtă vreme după depunerea sa.⁵⁴¹ Astfel, comunitatea condusă de Flavian a devenit singura Biserică în general recunoscută drept canonica din Antiohia.

Ca episcop al grupării meletiene, Flavian a terminat de construit biserică numită „a lui Babylas” și a mutat acolo moaștele acestuia care din vremea lui Iulian Apostatul se aflau într-un cimitir din Antiohia. Alături de rămășițele pământești ale lui Babylas a fost îngropat și Meletie al Antiohiei, ctitorul bisericii. Sozomen specifică faptul că Meletie, după ce a încetat din viață la Constantinopol în aprilie 381, în timpul sinodului al doilea ecumenic, trupul său a fost adus la Antiohia și îngropat alături de Babylas. În anul 386⁵⁴², Sfântul Ioan Hrisosotm, pe atunci preot la Antiohia, a ținut o predică la mormântul lui Meletie în ziua sărbătoririi lui, ceea ce arată că, la acea dată, construcția acestei biserici era gata.⁵⁴³ Un mozaic datat martie 387, cu inscripția „Sub preasfințitul Flavian, în vremea când preotul Eusebius administra biserică, preotul Dorys a pavat această exedra cu mozaic” arată că în vremea lui Flavian au fost săvârșite ultimele ornări ale acestei biserici.

Cel puțin în prima parte a domniei sale, Teodosie a avut o atitudine ambivalentă față de creștini și păgâni.

541 Totuși schisma s-a încheiat abia în vremea lui Teodosie al II-lea.

542 Datarea aceasta este propusă de Mayer, *Cult of Saints*, p. 39.

543 Sfântul Ioan Hrisostom, De s. Meletio PG 50, 515-520.

El a interzis sacrificiile de zi sau de noapte pentru a ghi-ci viitorul și care se aduc în templu în acest scop⁵⁴⁴, dar a permis alte forme de cult păgân, precum arderea de tămâie. O lege dată pentru ducele de Osrhoene în 382, Teodosie prevedea ca templele să rămână deschise, iar adunările, festivalurile și sărbătorile asociate cu acestea să continuie (*Codex Theodosianus* 16. 10. 8). Este posibil însă ca această lege să fi avut o aplicabilitate loca-lă, adică numai în regatul de Osrhoene și să se fi referit special la templul păgân din Edesa.⁵⁴⁵ În anul 386 el a ordonat ca păgânii din Egipt să-și aleagă marele preot, în vreme ce ei aveau obligația să se ocupe de temple și de ritualurile solemne ale acestora.⁵⁴⁶ Într-o friză din templul lui Hadrian din Efes, împăratul ortodox a fost pictat alături de familia sa, flancat de o parte de Artemis Ephe-sia, iar de cealaltă de Athena. Când în partea apuseană a Imperiului, un creștin pe nume Eugenius a usurpat tronul după moartea lui Valentinian, Teodosie a restaurat altarul Senatului în clădirea acestuia, iar creștinii apu-seni au început să se teamă că Teodosie ar putea deveni un al doilea Iulian.⁵⁴⁷

Teodosie a promovat păgâni în numeroase posturi importante: un oarecare Proclu a fost numit prefect al

544 Este vorba de un edict emis la 21 decembrie 381. Vezi Adrian Gabor, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Ed. Bizantină, București, p. 328.

545 C. Pharr (ed.), *The Theodosian Code and Novels*, Princeton, 1952, p. 473.

546 A. H. M. Jones, *The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity* în *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, A. Momigliano (ed.), Oxford, 1964, p. 167.

547 André Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947, p. 266.

Constantinopolului. După moartea lui Cynegius, prefectul pretoriului, în 388, acesta a fost înlocuit cu un păgân pe nume Flavian Tațianus care a ocupat o funcție înaltă și în vremea arianului Valens. La Antiohia el a interzis tăierea unor chiparoși considerați sacri care se aflau la marginea orașului. Argumentarea a fost că vechile tradiții nu pot fi încălcate.⁵⁴⁸ În ceea ce privește regiunea rurală din jurul Antiohiei, este deosebit de valoroasă din punct de vedere istoric informația oferită de Libanius în *Oratio 30* adresată împăratului Teodosie „despre situația templelor,”⁵⁴⁹ scrisă foarte probabil în anul 386. Cuvântarea este o apologie în favoarea templelor păgâne din zona rurală din jurul Antiohiei. În vremea când Cynegius, un creștin fervent, a fost prefect al pretoriului pentru răsărit, călugării creștini au distrus cu mult zel templele păgâne și i-au persecutat pe țăranii care apelau la serviciile lor religioase. Libanius arată în cuvântarea sa că atât călugării creștini cât și Cynegius au luat măsuri antipăgâne care nu aveau acoperire legală. Motivul invocat de creștini pentru acțiunile lor a fost faptul că în temple ar fi avut loc sacrificii păgâne, lucru pe care Libanius îl consideră neadevărat: „Tu nici nu ai poruncit închiderea templelor, nici nu ai oprit pe cineva să meargă la acestea. Nu ai interzis de la temple și altare, nici focul, nici tămâia, nici oferirea de alte miresme.”⁵⁵⁰ Cert este că până la acea dată, nicio legislație a lui Teodosie care ne este cunoscută, nu a prevăzut nici închiderea templelor, nici distrugerea lor, nici o interzicere a altor

548 Vezi Codex Theodosianus 10.1.12.

549 Libanius, Epistola 30.

550 Libanius, Epistola 30, 8.

practici, precum arderea de tămâie.⁵⁵¹ Libanius subliniază cu grijă că în zona rurală antiohiană nu a fost încălcată legea împotriva sacrificiilor: „Niciun altar nu a primit sacrificii de sânge, nicio o bucată de sacrificiu nu a fost arsă, niciun sacrificiu nu a deschis vreo ceremonie, nici nu a fost urmată de vreo libațiuțe.”⁵⁵²

Se crede în general că imediat după „cotitura constantiniană” creștinismul a devenit singura putere religioasă în Imperiu și că alte religii care s-ar fi putut constitui ca și concurente (păgânismul și într-o oarecare măsură iudaismul), au pierdut din start orice influență. În realitate lucrurile nu au stat chiar aşa. Este adevărat că mulți păgâni au trecut la creștinism, mai ales la biserică oficială susținută de puterea imperială. Chiar dacă împărații de după Constantin cel Mare au fost în mod explicit creștini, schimbările propuse de ei în ceea ce privește legislația au fost extrem de lente, din respect pentru tradiția veche. Așa cum s-a demonstrat cu prisosință, schimbările propuse de dreptul roman în general erau deosebit de sensibile să nu fie cumva *contra vetus ius*.⁵⁵³ Măsurile luate împotriva cultelor păgâne și a practicilor religioase ale acestora în perioada post-constantiniană au fost încadrate la categoria *superstitio*. Această categorie permitea luarea de măsuri legale împotriva vechilor practici religioase fie datorită ambiguității ei⁵⁵⁴, fie

551 Isabella Sandwell, *Outstanding Magic or outlawing Religion* ..., p. 109.

552 Libanius, Epistola 30, 17.

553 S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government A.D. 282-324*, Oxford, 2000, p. 69-73.

554 Isabella Sandwell, *Outlawing Magic or Outlawing Religion? Libanius and the Theodosian Code as Evidence for Legislation Against*

pentru că era folosită ca atare în mod abuziv de împărații creștini post-constatinieni.⁵⁵⁵

În vremea când Sfântul Ioan era preot, adică între anii 386-398, la Antiohia creștinismul încă avea în păgânism și în iudaism concurenți extrem de serioși. Influența elenismului însă a rămas încă foarte mare în arhitectură, instituțiile publice, literatură, educație, gusturile artistice și chiar calendarul orașului. Toate acestea au rămas esențial elenistice, chiar dacă o bună parte din populație a devenit creștină. O dovedă în acest sens este o colecție de sculptură adunată de un negustor sau un colecționar de artă de la începutul secolului al V-lea. Pieselete acestei colecții arată că valorile și gusturile păgâne au persistat în Antiohia post-constantiniană.⁵⁵⁶ Mozaicurile Antiohiei din această perioadă arată o bucurie lumească a vieții reprezentate de figuri tipic păgâne.⁵⁵⁷ Vorbind despre cultura antiohiană, Dauphin scrie: „Aceasta era esențial păgână, prosperă și liniștită, aşa cum este descrisă în detaliu în *Antioikos* a retorului Libanius.”⁵⁵⁸ Arta creștină era, la sfârșitul secolului al IV-lea, aproape inexistentă, căci primele reprezentări artistice ale unor motive creștine care ni s-au păstrat datează de la sfârșitul secolului

<Pagan> Practices în W. V. Harris, *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, Brill, Leiden, Boston, 2005, p. 91.

555 M. Salzman, *Superstition in the Codes Theodosianus and the Persecution of the Pagans* în V.C. 41: 1987, p. 172.

556 D. M. Brinkerhoff, *A Collection of Sculpture in Classical and Early Christian Antioch*, New York, 1970, p. 4.

557 Vezi S. Campbell, *The Mosaics of Antioch*, Toronto, 1988.

558 C. Dauphin, *Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion*, Levant 12 (1980), p. 112-134.

al V-lea.⁵⁵⁹ Apoi statuile zeilor păgâni, precum Artemis, Tyche, Zeus, Athena sau Calliope decorau încă Antiohia. Ritmul vieții cotidiene era dictat de un calendar păgân urmat și de creștini, chiar dacă duminica era ziua de odihnă urmată de toți (cu excepția evreilor).

Marile festivaluri păgâne erau celebrate mai departe, cu participarea unor creștini, spre disperarea liderilor Bisericii.⁵⁶⁰ De exemplu, la fiecare trei ani, orașul sponsoriza un festival în onoarea lui Dionisie și Afrodita.⁵⁶¹ Jocurile, cursele de cai ale orașului reprezentau deliciul orașului, aşa cum descrie Libanius în *Antioikos*.⁵⁶²

În concluzie, putem afirma fără să ne temem că am greși, că la Antiohia în zilele în care a avut loc criza statuilor, Biserica oficială era cea mai mare comunitate religioasă, fără însă a fi neapărat majoritară în Antiohia.⁵⁶³ Mulți antiohieni erau evrei și păgâni. Orașul era pluralist atât din punct de vedere religios cât și etnic, lingvistic și cultural. Elementul în creștere constantă era însă cel creștin. Ar mai trebui adăugat aici că în opinia unor autori, dincolo de comunitățile religioase, exista o solidaritate de clasă și de cultură care era mai puternică decât cea religioasă.⁵⁶⁴ Pe bună dreptate, Robert L. Wi-

559 Kurt Wietzmann, *The Iconography of the Reliefs from the Martyrion, Antioch-on-the-Orontes* 3, p. 135-149.

560 De exemplu, Sfântul Ioan predică împotriva sărbătorii Noului An, al calendarelor (Kal. 1-2; 48. 953-954).

561 J. H. W. G. Liebesschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration* ... p. 228.

562 Oratio XI, 233-253.

563 Vezi G. Downey, *The Size of the Population of Antioch*, în TAPhA 89 (1958), p. 84-91.

564 Paul Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe*

Iken, descriind situația de la sfârșitul secolului al IV-lea din Antiohia, a scris un capitol intitulat „Nu era încă era creștină”⁵⁶⁵ în care afirma pe bună dreptate că: „Dincolo de aceste diviziuni din cadrul comunității creștine din Antiohia, lumea socială și religioasă a lui Ioan a fost formată de prezența continuă și atotcuprinzătoare a păgânismului în viața orașului.”⁵⁶⁶ Adrian Podaru, traducătorul în limba română a ultimei ediții a Omiliilor la statui scrie în studiul său introductiv că „păgânismul și creștinismul nu erau pe picior de egalitate în Antiohia. Dacă, numeric, creștinii erau mai numeroși decât păgâni, din punct de vedere politic, social și cultural, elenismul era cel care dădea tonul, modela instituțiile, inspira arta și literatura”⁵⁶⁷

Este adevărat că Sfântul Ioan scrie că „cea mai mare parte a orașului este creștină”⁵⁶⁸ în vreme ce Libanius spune că Antiohia este o „locuință a zeilor.”⁵⁶⁹ De fapt, ambii autori – protagonisti ai acestei părți a volumului de față – exagerează. Sfântul Ioan vorbește creștinilor săi spre a-i convinge să nu mai participe la sărbătorile iudaice încrucișându-le într-un oraș majoritar creștin.⁵⁷⁰ Libanius nu descrie orașul în mod realist, ci

siècle après Jean Chrysostome, Paris, 1955, p. 214-216.

565 Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th Century*, Berkeley, Los Angeles, London, 1983, p. 29-33.

566 Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jew ...*, p. 30.

567 Adrian Podaru, *Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat...*, p. 31.

568 Sfântul Ioan Hrisostom, Împotriva evreilor I, 4, ed. germ., p. 90.

569 Libanius, *Epistola* 11, 115.

570 Vezi și Omilia 84, 4 la Matei (PG 58, 762-763) unde Sfântul

mai degrabă un oraș aşa cum și-l imagina el a fi ideal, adică elenistic, plin de temple și nu cum era în realitate.

În finalul acestui capitol mai trebuie amintit un aspect esențial: Antiohia în vremea Sfântului Ioan și a lui Libanius, deși parte a Imperiului roman de mai multe secole, trăia încă după ritmul și regulile unui oraș grecesc autonom. Acest lucru a fost demonstrat cu prinosință de Kostas A. Bosinis: „Sfântul Ioan dă uneori citorului modern impresia că ar trăi într-un oraș grecesc autonom, care se ocupă cu problemele vieții lui publice într-un mod introvertit. Împăratul își conduce circul lui, își ornează cu statuia lui aurită piața, strânge impozitele sau duce război la graniță contra barbarilor. În rest, nu ia parte la viața publică. Chiar dacă s-ar dori a se vedea în el personificarea conducerii romane, nu s-ar ajunge prea ușor la rezultate sigure. Responsabilitatea guvernării și a bunei rânduieli a orașului aparține în principal chiar cetățenilor, care sunt, ca întotdeauna, parte a unuia dintre grupele mai sus amintite (este vorba de săraci sau bogăți, conducători sau supuși, liberi sau sclavi, bărbați sau femei). Morala lor, relațiile cu ceilalți, deprinderile de zi cu zi precum și punctul lor de vedere asupra lumii materiale, pe scurt modul lor de viață reprezintă fundamental suprastructurării instituționale a orașului.”⁵⁷¹

Ioan vorbește de asemenea de Antiohia ca un oraș majoritar creștin și apreciază numărul creștinilor la 100 000.

571 Konstantinos Bosinis, *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Mandelbachtal - Cambridge, 2005, p. 17.

III.4. „Afacerea statuilor”

În acest capitol doresc să prezint, pe baza surselor care ne stau la dispoziție, revolta care a stat la începutul „afacerii statuilor”, iar apoi modul în care s-a formulat apărarea orașului de către creștini, respectiv de către păgâni. Principalii lideri ai inițiativei creștine au fost episcopul Flavian și preotul Ioan (Gruă de Aur), precum și monahii din jurul Antiohiei al căror lider a fost un oarecare Macedonia. Inițiativa păgână pe care o cunoaștem a fost condusă de către Libanius. Prezentarea apărării orașului este din punct de vedere metodic o combinație între o prezentare cronologică și una sistematică. Am considerat că în acest fel voi surprinde mai bine modul în care creștinii și păgânii și-au construit apărarea propriului lor oraș. Cine dorește să urmeze linia strict cronologică a acestui eveniment, poate să o facă în Tabloul cronologic de la sfârșitul acestui volum.

III.4.1. Revolta care a dus la distrugerea statuilor

Spre sfârșitul lunii februarie a anului 387, Biserica se pregătea să intre în Postul cel Mare. La Antiohia, preotul Ioan, hirotonit abia de un an, era gata să rostească o serie de predici despre post. Acest plan va suferi însă schimbări semnificative, datorită petrecerii în Antiohia în dimineața zilei de 26 februarie 387 a unor evenimente neprevăzute.

Împăratul Teodosie cel Mare (379-395) avea nevoie de o redresare urgentă a bugetului Imperiului. Încă de la începutul domniei sale se confruntase cu pro-

bleme economice. În 387 Teodosie avea nevoie de bani pentru a duce campanii împotriva lui Maximus Magnus, un uzurpator din Britania, care atrăsese deja de partea lui Italia și-i amenința în mod serios tronul. Pe de altă parte, goții de la Dunăre amenințau granița Imperiului. De asemenea Teodosie trebuia deja să se gândească și la costurile deloc mici ale ceremoniilor de sărbătorire a primei decade a domniei sale ce urmău a avea loc în curând. De aceea, la sfârșitul lunii februarie 387 el a impus un nou impozit.⁵⁷² În ceea ce privește natura acestui impozit impus de Teodosie, se pare că a fost un impozit dublu: *lustratis collatio*, aplicat negustorilor și comercianților; și *aurum coronarium* aplicat clasei curiale.⁵⁷³ Din cuprinsul Omiliilor Sfântului Ioan înțelegem că impozitul a afectat mare parte din populația Antiohiei, ceea ce a și dus la revoltă.⁵⁷⁴ Se pare că acest impozit a fost pus doar asupra orașelor bogate din răsăritul Imperiului. Edictul care a impus aceste impozite adiționale a provocat revolte, de mai mică amploare, e adevărat, și la Alexandria.⁵⁷⁵

572 Nu era pentru prima data când un împărat roman impunea impozite speciale în primul rând pentru pregătirea unor campanii militare. Constantius (337-361) a impus impozite adiționale pentru finanțarea unei campanii militare împotriva perșilor (Julian, Epistola I, 21D).

573 Vezi Robert Browning, *The Riot of A. D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Clarques in the Later Empire* în *The Journal of Roman Studies* 42 (1952), p. 13-20.

574 Vezi *De stat.* III, 6, ed. rom., p. 216-217 unde vorbește de „taxă excepțională, în aur impusă [asupra noastră]” care i-ar fi făcut pe fiecare dintre antiohieni să meargă acasă și să discute cu familia din ce anume urmău să o plătească. Vezi și *De stat.* V, 3, ed. rom., p. 272-273: vorbește de „taxă generală extraordinară”.

575 Libanius, Epistola 19, 14 vorbește de anumite acte de nesupunere și revoltă manifestate în teatru din Alexandria.

Este posibil ca reacția violentă a antiohienilor să se explice prin criza economică și de alimente în care trăia Antiohia de la începutul anilor 380. Libanius și Sfântul Ioan Hrisostom au amintit în repetate rânduri în operele lor despre dificultățile antiohienilor de a avea suficientă hrană. Mai ales anii 381-382 și 384 s-au arătat deosebit de săraci datorită unor sezoane secetoase. Aducerea de alimente din alte părți ale Imperiului era controlată și strict taxată de către stat pentru a stârpi specula. Aceste măsuri însă i-au nemulțumit pe negustori.⁵⁷⁶

Scrisoarea imperială cu edictul care prevedea noile impozite a fost citită la Antiohia în fața *dikasterion*-ului la 26 februarie 387. Din descrierile oferite de Sfântul Ioan și de Libanius, de față erau guvernatorul și anumiți membri ai senatului Antiohiei, precum și multime de antiohieni. Potrivit lui Libanius, persoane care se aflau aproape de guvernator au început să plângă și să invoce ajutorul Dumnezeului creștin.⁵⁷⁷ După Sfântul Ioan, antiohienii ar fi început mai întâi să se lamenteze în cel mai curat stil oriental.⁵⁷⁸ Apoi membrii senatului orașului prezenți acolo împreună cu alții demnitari au mers spre reședința „conducătorului”, probabil *consularis*

576 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 420-425, cu bibliografia indicată.

577 Libanius, *Oratio* 19, 25; *Oratio* 22, 5 și urm.

578 „Căci după ce au ajuns scrisorile de la împărat, poruncind să fie impusă această taxă generală extraordinară ce părea de nesuportat, toți s-au revoltat, toți s-au împotravit, au fost nemulțumiți, s-au mâniat cumplit, [și] întâlnindu-se [unii cu alții], au zis între ei: <Ave, o viață care nu [mai] este viață, orașul este ruinat, nimeni nu va putea să îndure mărirea acestei taxe generale extraordinare!> Și toți se frâmântau ca și cum s-ar fi aflat în cele mai mari primejdii” (De stat. V, 3, ed. rom., p. 272-273).

Syriae Celsus, căruia i-au cerut o reducere a impozitului, fără niciun rezultat însă.⁵⁷⁹ Apoi mulțimea a plecat spre reședința episcopului Flavian, dar pentru că acesta nu era acasă, au revenit la *dikasterion*.⁵⁸⁰ Apoi mulțimea s-a revoltat la instigarea unei „găști ticăloase – *ponera symmoria*.⁵⁸¹ Se pare că în fruntea ei s-a aflat o persoană care a produs acte similare și la Berith.⁵⁸² Răsculații au mers de la *dikasterion* înapoi la reședința lui Celsus și au încercat să pătrundă înăuntru, dar slujitorii acestuia au reușit cu dificultate să-i oprească. Balustrada rezidenței a fost însă aproape ruptă.⁵⁸³ Apoi au plecat spre o baie publică unde au tăiat funiile de care erau atârnate lămpile pentru iluminatul public. Au revenit la reședința guvernatorului, au dat jos de pe pereți picturile de lemn, apoi statuile de bronz ale familiei imperiale. Au fost distruse statuile împăratului Teodosie, ale primei sale soții, Aelia Flacilla care murise în anul 386, statuia tatălui împăratului, generalul Teodosie și statuile fiilor împăratului, Arcadius și Honorius.⁵⁸⁴ În momentul în care au fost distruse statuile familiei imperiale, mesageri au fost trimiși să ducă veste la Constantinopol.⁵⁸⁵

Distrugerea statuilor împăratului care erau fabricate la Constantinopol și trimise în orașele Imperiului o dată ce un împărat prelua puterea, era asimilată crimei de *laesa maiestatis* și se pedepsea cu moartea. Un atac la

579 Libanius, *Epistola* 19, 25-26.

580 Libanius, *Epistola* 19, 28.

581 Libanius, *Oratio* 20, 3.

582 Libanius, *Epistola* 19, 28.

583 Libanius, *Epistola* 20, 3.

584 Libanius, *Epistola* 22, 7.

585 Libanius, *Epistola* 20, 4.

adresa statuilor împăratului echivala cu un atac la adresa împăratului însuși. Această percepție este bine surprinsă de doi sfinți Părinți: Sfântul Vasile cel Mare (*In Isaiam* 13, PG 30, 589) și Sfântul Ambrozie (*Expos. in Psalm.* 118, 10) și într-o oarecare măsură de către Sfântul Ioan Gură de Aur.⁵⁸⁶ Distrugerea statuilor la Antiohia în februarie 387 trebuie să fi avut circumstanțe agravante pentru că cu numai șase luni înainte, anume la 6 iulie 386, Teodosie emisese un decret imperial care confirma dreptul de azil la aceste statui.⁵⁸⁷

După ce au distrus statuile familiei imperiale, mulțimea s-a deplasat la vila unui cetățean de vasă care se pronunțase în favoarea taxei și au incendiat-o.⁵⁸⁸ Când răsculații s-au gândit că ar putea să dea foc și palatului imperial, a apărut comandantul *toxotai* –ilor (arcașilor), care funcționau ca poliție a orașului și i-au oprit. *Comes Orientis* Celsus a venit cu propria sa gardă și i-a arestat pe cei ce merseră spre *dikasterion*.⁵⁸⁹ În jurul amiezii, ordinea fusese deja restabilită.⁵⁹⁰

Imediat după incident au început cercetările. Prefectul orașului Tisamenus⁵⁹¹ a ordonat numeroase ares-

586 În *De stat.* III, 6, ed. rom., p. 212-213 el explică cum deși arama statuilor nu este de aceeași ființă cu împăratul reprezentat, „totuși cei care au îndrăznit [aceste lucruri] (adică să distrugă statuile n. n.) au fost pedepsiți”.

587 *Codex Theodosianus* 9, 44, 1.

588 Libanius, *Epistola* 22, 9.

589 Libanius, *Epistola* 19, 34-36.

590 Libanius, *Epistola* 22, 9.

591 Despre acesta știm că era păgân. Vezi Raban von Haeling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie*, Bonn, 1978.

tări. Sfântul Ioan, descriind situația din Antiohia imediat după revoltă, lasă impresia că autoritățile orașului au făcut exces de zel, arestând în mijlocul pieței atât pe cei vinovați cât și pe cei nevinovați, cum se nimerește.⁵⁹² Cei care s-au făcut vinovați de revolte, au fost judecați și condamnați la moarte. Libanius ne informează că „unii au căzut de sabie, alții și-au pierdut viața pe rug, iar alții și-au întâlnit moartea în fălcile fiarelor. Nici chiar copiii nu au putut fi salvați datorită tinereții lor; anii lor fragezi au fost, de fapt, un dezavantaj pentru ei în implicarea în astfel de nelegiuiri.”⁵⁹³ Sfântul Ioan Gură de Aur spune în mare același lucru: „Unii au pierit de sabie, alții prin foc, alții au fost predați fiarelor sălbatrice, nu doar bărbați, ci și copii. Și nici frăgezimea vârstei, nici năvala poporului, nici [faptul] că au săvârșit aceste lucruri plini fiind de nebunie demonică, nici taxa [impusă de împărat], care părea de nesuportat, nici sărăcia, nici [faptul] că au păcătuit cu toții în comun, nici promisiunea că nu vor mai îndrăzni niciodată astfel de lucruri, nici nimic altceva nu i-a scăpat cătuși de puțin.”⁵⁹⁴

Atât Libanius cât și Sfântul Ioan au descris în detaliu ce anume putea să i se întâmpile orașului după această revoltă: „Toți ne așteptam ... să ne fie confiscată averea, să fie trimiși soldați împotriva noastră, și ne imaginam alte nenumărate grozăvii.”⁵⁹⁵ De asemenea: „Ne-am așteptat la nenumărate grozăvii: că averile tuturor vor fi răpite, că ne vor fi incendiate casele împreună

592 De stat. II, 2, ed. rom., p. 130-131.

593 Libanius, *Epistola* 19, 37.

594 De stat. III, 6, ed. rom., p. 210-211.

595 De stat. XII, 1, ed. rom., p. 44-48.

cu cei ce locuiesc în ele, că orașul ne va fi smuls din mijlocul lumii locuite, că toate rămășițele acestuia vor fi distruse și că temeliile lui vor fi arate cu plugul.”⁵⁹⁶

Pentru a scăpa de posibila pedeapsă, mulți antiohieni au părăsit orașul, mai ales cei bogăți.⁵⁹⁷ Au rămas doar pentru că au fost amenințați să rămână în oraș.⁵⁹⁸ În altă parte Libanius descrie situația dramatică a refugiaților: „Toți auzim vestea că pretutindeni este plin de trupuri ale morților – pe câmpuri, pe drumuri, pe dealuri, pe creste, în peșteri, pe vârfurile munților, în crânguri și în vâlcele – unele, un ospăt pentru păsări și fiare sălbaticice, altele purtate de râu până la mare ... Puteai vedea femei cu copii mergând să cersească la poporul de la țară ... să îi lase să stea pe pământul lor – nu în casele lor, bineînțeles. Nu erau locuințe îndeajuns, și pe lângă aceasta, nimeni nu s-ar fi însoțit de bună voie cu cineva care nu era dintre cunoștințele lor. Astfel că moartea s-a abătut asupra copiilor, unii din cauza expunerii pe pământul reavăn, alții chiar căzând din brațele celor care îi duceau, iar moartea prin înfometare i-a atins pe toți ... După ce și-au cheltuit banii pe care îi aveau, femeile nu le-au mai putut da copiilor pâine atunci când aceștia cereau, și cu ochii în lacrimi și-au îngropat pruncii, apoi ele însеле au murit din aceeași cauză, căci chiar și femeile care mergeau să cersească nu căpătau multă hrană. Toți erau nevoiași”⁵⁹⁹

Se pare că pe parcursul așteptării sentinței impe-

596 De stat. XVII,1 , ed. rom., p. 206-207. Pentru relatările lui Libanius, vezi Epistolele 19, 38; 20, 5 și 23, 12.

597 Libanius, *Epistola* 23, 17.

598 Libanius, *Epistola* 22, 11.

599 Libanius, *Epistola* 23, 1-2; 5-6; 9.

riale, în funcție de zvonurile care circulau, cetățenii Antiohiei decideau să părăsească orașul. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie în repetate rânduri despre acest fenomen.

⁶⁰⁰ În altă parte el scrie: „Mulți, căutând deșerturile și îndreptându-se spre locuri neumbrate, au dat peste animale sălbaticice, nu numai bărbați, ci și copii mici și femei libere și de neam, ascunzându-se multe nopți și zile în peșterile și în văile și în văgăunile deșertului.”⁶⁰¹ O situație dramatică, similară celei descrise de Libanius, este prezentată și de Sfântul Ioan Gură de Aur: „... Majoritatea [locuitorilor] orașului, din cauza friciei și a acelei amenințări, a fugit spre deșert, spre văgăuni și spre locuri tainice, teama alungându-i de pretutindeni... casele erau goale de femei, piața era goală de bărbați, și d-abia se arătau vreo doi sau trei grăbindu-se împreună prin mijlocul [ei].”⁶⁰² La câteva săptămâni după revoltă, Sfântul Ioan spunea: „Întregul nostru oraș se golise și toți fugiseră spre locurile pustii... cei lăsați în urmă erau umbriți de norul descurajării.”⁶⁰³

Sfântul Ioan depune serioase eforturi să-i convingă pe antiohieni să nu plece din Antiohia. În acest sens nu ezită să le dea ca exemplu pe ninivitenii păgâni, care

600 De stat. II, 1, ed. rom., p. 126-129 : « Toți fug de [patria] ce i-a născut ca de o cursă, o părăsesc ca pe o ruină, se îndepărtează [de ea] în grabă ca de un rug. Și întocmai cum, atunci când arde o casă, nu numai cei ce locuiesc în ea, ci și cei din preajmă se depărtează cu mare grabă, străduindu-se să-și scape măcar trupul gol, tot astfel și acum, când mânia împărătească este așteptată să vină ca un foc de sus, fiecare se grăbește să plece [din oraș] și să-și salveze doar trupul gol, înainte ca focul, urmându-și calea, să-l ajungă ».

601 De statuis XXI, 3, ed. rom., p. 374-375.

602 De stat. XIII, 1 , ed. rom., p. 76-77 .

603 De stat. XI, 1 , ed. rom., p. 12-13 .

nu și-au părăsit orașul când au aflat că Dumnezeu dorește să-l distrugă pe acesta, ci au rămas în casele lor și s-au pocăit: „Căci nu fugeau (ninizitenii) din oraș aşa cum [fugim] noi acum, ci rămânând, l-au făcut de neclintit ... Barbarii [au făcut] acestea, iar [noi] nu ne rușinăm și nu ne ascundem față? Aceaia și-au schimbat moravurile, iar noi ne schimbăm locurile, făcând lucruri [proprietăți] oamenilor beți și ducându-ne averile într-un loc sigur? Stăpânumul este mânos pe noi, iar noi, neîncercând să-i potolim mânia, mutăm bunurile din casă și vagabondăm, căutând unde să ne punem [la adăpost] agoniseala.”⁶⁰⁴

În așteptarea deciziei împăratului, autoritățile locale au colectat taxele,⁶⁰⁵ fără alte incidente, iar statuile distruse au fost imediat înlocuite.⁶⁰⁶

III.4.2. Apărarea orașului de către creștini și păgâni

Imediat după acest eveniment tragic, antiohienii au început să se gândească la cum anume ar fi putut să apere cauza orașului lor în fața împăratului. Studiind sursele creștine și păgâne pe care le avem la dispoziție, putem reconstrui mai ales demersul creștin inițiat în fața împăratului și a autorităților pentru iertarea orașului și putem să ne facem o imagine despre inițiativele în acest sens venite din partea păgânilor. De asemenea putem să comparăm cele două demersuri spre a înțelege în ce mă-

604 De stat V, 5-6, ed. rom., p. 286-287. Pentru apeluri insistente la a nu părăsi orașul, vezi De stat. VI, 4-5, ed. rom., p. 324-329.

605 De stat. VIII, 4, ed. rom., p. 384-385.

606 De stat. XVII, 1, ed. rom., p. 208-209.

sură acestea ne spun ceva despre relația dintre creștinii și păgânii din acea vreme de la Antiohia.

Așteptarea sentinței a ținut întregul oraș cu sufletul la gură. În repetate rânduri Sfântul Ioan subliniază starea de frică, uneori chiar de panică ce-i stăpânea pe antiohieni și uneori pe el însuși.⁶⁰⁷ Sfântul Ioan a urmărit în cuvântările sale să-i liniștească⁶⁰⁸ pe antiohieni, dar și să-i informeze despre demersurile făcute pentru a primi iertarea din partea împăratului. După Sfântul Ioan, antiohienii trebuiau să realizeze crima pe care au săvârșit-o: „Căci cel insultat nu are egal în cinstire pe [fața] pământului: este împăratul, corifeul și căpenia tuturor oamenilor de pe pământ.”⁶⁰⁹ Totuși, scăparea trebuie căutată la „împăratul cel de sus.” Împăratul, cel care s-a pornit cu mânie împotriva antiohienilor este „un om pătimitor ca și noi, având același suflet ca și noi,” adică creștin. Prin urmare nu trebuie să le fie frică antiohienilor de el. Iov s-a luptat cu diavolul și a biruit, împăratul însă „fiind om, acum se mânie, acum este împăcat.”⁶¹⁰ Dacă tinerii care au fost aruncați în cuptorul cu foc nu s-au temut de

607 „Cuvântul în învățătură îmi este întrerupt de lamentații. Deabia am putere să-mi deschid gura, să-mi desfac buzele, să-mi mișc limba și să rostesc cuvintele.” (De stat. II, 1, ed. rom., p. 126-127). Vezi și II, 2, p. 132-133 unde este descrisă liniștea așternută în piețele în mod obișnuit pline de zarvă ale Antiohiei.

608 Pentru rolul consolator al acestui ciclu de omilii, vezi Omil. V, 2, ed. rom., p. 262-263: „Să ne ridicăm din descurajarea ce ne stăpânește!” Vezi de asemenea Omil. VI, 1, p. 304-307: „Căci dacă noi nu vă vom consola pe voi, de unde altundeva veți primi consolare? Judecătorii însăpământă; de aceea preoții să consilieze! Magistrații amenință, de aceea Biserica să aline.”

609 De stat. II, 2, ed. rom., p. 132-133.

610 De stat. IV, 2, ed. rom., p. 230-231.

tiranul împărat „lipsit de pietate”, antiohienii nu trebuie să se teamă de „un împărat bland și iubitor de oameni.”⁶¹¹

III.4.2.1. Antiohia este un oraș liniștit

Sfântul Ioan încearcă să demonstreze că Antiohia era un oraș liniștit, supus stăpânirii imperiale și care nu a creat probleme în trecut. Revolta „statuilor” ar fi fost o excepție: „Un colectiv atât de cuminte și de blajin, asemenea unui cal bland și dresat, întotdeauna supunându-se mâinilor stăpânilor [lui], s-a răzvrătit acum atât de subit, ca să facă rele atât de mari.”⁶¹² Acest argument al pretinsei reputații a Antiohiei de oraș liniștit și supus puterii imperiale apare și în prezentarea pe care Sfântul Ioan o face pledoariei episcopului Flavian prezentate în fața lui Teodosie. Istoria Antiohiei contrazice însă acest argument al Sfântului Ioan. Nu era pentru prima dată când Antiohia suferea o pedeapsă din cauza revoltelor locuitorilor ei. De exemplu, Marc Aureliu (161-180) a pedepsit Antiohia pentru că antiohienii au susținut o revoltă împotriva împăratului în 175, condusă de Avidius Cassius, guvernatorul provinciei Siria, care se autoproclamase împărat. Revolta a fost înăbușită, iar fostul guvernator asasinat. Jocurile olimpice au fost suspendate, fiind reintroduse abia de Comodus (180-192). Septimiu Sever (193-211) a mutat capitala provinciei romane Siria de la Antiohia la Laodiceea.⁶¹³

611 De stat. IV, 4, ed. rom., p. 244-245. Vezi și De stat. VI, 5, ed. rom., 326-333.

612 De stat. II, 1, ed. rom., p. 126-127. Vezi și omil II, 3, ed. rom., p. 138-139: „etosul orașului a fost întotdeauna nobil.”;

613 Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 225-226.

III.4.2.2. Influența demonică

Atât Sfântul Ioan cât și Libanius pun revolta antiohienilor pe seama unei influențe demonice.⁶¹⁴ Sfântul Ioan scrie că aşa cum Iov a avut de suferit de pe urma diavolului, la fel și Antiohia ca oraș.⁶¹⁵ Diavolul a dorit să distrugă orașul, dar Dumnezeu l-a salvat: „Așteptam în fiecare zi ca orașul să ne fie răsturnat din temelii, împreună cu cei care locuiesc în [el]. Însă când diavolul nădăduia să scufunde vasul, atunci a făcut Dumnezeu vreme bună... Pe acestea să le spunem și copiilor noștri și să le transmitem la nenumărate generații, ca să afle toți cum s-a străduit diavolul să distrugă orașul chiar din temelie”.⁶¹⁶ Diavolul a lucrat prin oameni neleguiți și a pus la cale revolta: „Diavolul i-a inspirat pe unii oameni călcători de lege să insulte statuile împărătești, pentru ca orașul să fie ras din temelii”.⁶¹⁷ În ultima omilie din seria „la statui”, Sfântul Ioan scrie că „diavolul, prin cele îndrăznite, a încercat” să scufunde orașul Antiohia, însă Dumnezeu l-a înfrumusețat”.⁶¹⁸ De asemenea pledoaria episcopului Flavian în fața împăratului exprimă în mod detaliat ideea că revolta a fost o uneltire a diavolului.⁶¹⁹

614 Libanius, *Epistola* 19, 29.

615 Căci după cum atunci diavolul s-a năpustit asupra turmelor de oi și de vite și asupra întregii averi a dreptului, tot aşa și acum a fost cuprins de înversunare împotriva întregului oraș” (De statuis II, 1, ed. rom., p. 124-125).

616 De stat. XII, 1, ed. rom., p. 42-43 .

617 De stat. XV, 1, ed. rom., p.142-143 .

618 De stat. XXI, 1, ed. rom., p. 352-353.

619 De stat. XXI, 3, ed. rom., p. 362-363: „demonii au pizmuit

Libanius și Sfântul Ioan nu sunt singurii care leagă revolta de o influență demonică. Sozomen scrie că în noaptea dinaintea revoltei, pe străzile Antiohiei s-a arătat o fantomă a unei femei deosebit de înalte, cu o înfățișare teribil de urâtă, cu un mare bici în mână, asemeni celui utilizat la teatrele publice pentru a îndemna fiarele. Drept urmare, Sozomen concluzionează: „S-ar putea deduce de aici că răscoala a fost provocată de acțiunea unui demon (daimon) rău și malitios.”⁶²⁰

Faptul că atât Libanius cât și Sfântul Ioan pun începutul revoltei antiohienilor împotriva împăratului pe seama unei influențe demonice arată că deplasarea responsabilității din sfera umanului în sfera lumii ispitelor era un instrument folosit în construcția apologetico-reatorică antică.

III.4.2.3. Revolta a fost provocată de străini

Sfântul Ioan și Libanius afirmă în egală măsură că rolul precumpărător în revoltă l-ar fi avut străinii, nu antiohienii. Potrivit lui Libanius, acești străini ar fi avut legătură cu teatrul: „Aceia care se gândesc mai mult la dansatorii de pantomimă decât la soare și la lună și la întuneric” ar fi provocat revolta. Ca lider s-ar fi remarcat un străin care a provocat tulburări similare și la Be-riith.⁶²¹ Sfântul Ioan scrie în mod similar: „Iată: păcatul s-a săvârșit de puțini, însă acuzația este comună! ...Niș-

[un oraș] atât de îndrăgit.” Vezi de asemenea De stat. XXI, 3, ed. rom., p. 364-365: Flavian i-ar fi zis împăratului Teodosie: „Demonii au făcut acum totul ca să lipsească de bunăvoița ta orașul cel mai drag tă din tre toate.”

620 Sozomen, *Istoria bisericească* 7, 23, ed. eng. , p. 564.

621 Libanius, *Epistola* 19, 28.

te oameni străini și de neam amestecat, respingători și periculoși, nemaiavând nici o nădejde de mântuire, au îndrăznit ce au îndrăznit.”⁶²² Doar niște „netrebnici și foarte netrebnici, călcând legile în picioare, au dărâmat statuile și au atârnat deasupra tuturor o primejdie dintre cele mai mari.”⁶²³ „... neburia unor oameni puțini la număr, străini amestecați de-a valma, [a putut] să aprindă, într-o clipă, o vâlvătaie atât de mare, să ridice o furtună atât de puternică și să ne facă pe toți să ne temem.”⁶²⁴ De asemenea, petiția adresată de monahi împăratului cuprindea, potrivit Sfântului Ioan, argumentul că „cele întâmplate nu au fost [săvârșite] de cei care locuiesc în oraș, ci de niște oameni străini și prăpădiți.”⁶²⁵

Dintre autorii moderni, Robert Browning a încercat să demonstreze că un rol important în revoltă l-ar fi avut galeria teatrală, adică cei plătiți pentru a aplauda la teatre și care deveniseră mesageri ai nemulțumirii populare.⁶²⁶ După ce Antiohia a primit iertarea din partea

622 De stat. II, 3, p. 138-139. Informația că niște străni ar fi provocat revolta și că, totuși, unii antiohieni s-au aliat lor este inclusă în argumentația pe care, potrivit Sfântului Ioan, episcopul Flavian urma să prezinte în fața împăratului (De stat III, 1, ed. rom., p. 178-179). Responsabilitatea morală a antiohienilor ar consta totuși, în opinia Sfântului Ioan, în faptul că nu i-a oprit pe acești răușăcători de la săvârșirea faptelor reprobabile pentru care suferă acum tot orașul. Astfel, orașul riscă să fie pedepsit pentru că împăratul a fost insultat. Insulta împăratului s-a săvârșit pentru că antiohienii au nesocotit că cei turbulenți l-au insultat pe Dumnezeu: „Ai nesocotit că Dumnezeu este insultat; ei bine, [El] a îngăduit că împăratul să fie insultat ... să ne pedepsească pentru nepăsare” (De stat. II, 3, ed. rom., p. 138-139).

623 De stat. V, 3, ed. rom., p. 272-273.

624 De stat. VI, 1, ed. rom. p. 306-307.

625 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 216-217.

626 Robert Browning, *The Riot of A.D. 387* ..., p. 15.

împăratului, Sfântul Ioan, într-una din cuvântările sale împotriva iudeilor, atribuie artiștilor ambulanți revolta statuilor: „Nu știi că unul care nu este tâlhar însă se află în peștera tâlharilor, suferă de aceeași pedeapsă precum aceștia? Dar ce vorbesc eu despre tâlhari? Voi știți toate și vă aduceți aminte că atunci când aici la noi niște derbedei și niște artiști ambulanți au distrus statuile, nu numai acești făptași, ci toți cei care doar au fost prezenți acolo, au fost târâți în fața judecății și au fost duși împreună cu aceștia și aspru pedepsiți.”⁶²⁷ Frans van der Paverd⁶²⁸ aduce argumente împotriva acestei ipoteze. El arată că în lucrarea *Despre pocăință* Sfântul Ioan (*De eleemosyna*, PG 269-270) a retractat cele spuse în omiliile la statui despre rolul în revoltă al celor ce aveau vreo legătură cu teatrul. De asemenea se știe că Sfântul Ioan nu a fost prieten al teatrelor, iar absolvirea lor de vina de a fi iscat revolta din 387 nu s-a putut face decât din dragoste pentru adevăr.

Chiar dacă antiohienii s-au alăturat străinilor în cadrul revoltei, numărul acestora a fost mic, continuă argumentația ambilor apărători ai Antiohiei. Prin urmare ar fi fost nejust din partea împăratului să pedepsească un oraș atât de mare pentru neleguiuirea unui mic grup.⁶²⁹

627 Johannes Chrysostomus, *Acht Reden gegen Juden* 6, 6, introd. de Rudolf Brändle, trad. De Verena Jeghler-Bucher, BGL vol. 41, Stuttgart, 1995, p. 183-184.

628 Frans van der Paverd, *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues, An Introduction*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1991, p. 21.

629 Libanius, *Epistola* 19, 31; De stat. III, 2, ed. rom., p. 138-139.

III.4.2.4. Delegația antiohiană. Rolul episcopului Flavian

În zilele care au urmat răscoalei, o delegație antiohiană condusă de episcopul Flavian a pornit spre Constantinopol. Sfântul Ioan ne informează în detaliu despre această inițiativă. El descrie încărcătarea care îi încearcă pe antiohieni să-și creeze un tron episcopal din biserică gol, dar în același timp își exprimă bucuria că acesta a plecat pentru „salvarea” antiohienilor sau, cu alte cuvinte, „pentru a smulge mâniei împărațești un popor atât de mare.” Această misiune a episcopului Flavian este în opinia Sfântului Ioan o „podoabă” pentru creștinii antiohieni și o „cunună” pentru episcop: „Podoabă pentru voi, deoarece vi s-a hărăzit un astfel de părinte; cunună pentru el, deoarece își iubește filial atât de mult odraslele și pentru că a întărit prin aceste fapte ceea ce a spus Hristos.” Misiunea lui Flavian de apărare a orașului în fața împăratului este fundamentată de Sfântul Ioan cu versetul din Ioan 10, 11: „Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oi.” Sfântul Ioan explică apoi că „erau multe care-l împiedicau să plece și îl sileau să rămână: mai întâi vârsta, care tindea spre ultimul hotar al bătrâneții, apoi slabiciunea trupului și anotimpul anului, [ca] și necesitatea [de a fi prezent la] sfânta sărbătoare; pe lângă acestea, singura lui soră, care era aproape de ultima suflare.”⁶³⁰ Într-adevăr, deși în vîrstă de aproape

630 De stat. III, 1, p. 174-175. Sfântul Ioan descrie apoi cu mult talent oratoric cum bătrânul episcop a trecut peste toate greutățile spre a se pune în slujba poporului său. Prin gestul său, Flavian îl urmează pe Hristos Care „S-a dat pe Sine pentru noi” sau pe patriarhul Iacob

șaptezeci de ani și destul de bolnav, Flavian a acceptat să plece la Constantinopol alături de alți delegați să mijlocească pentru orașul său. Între Antiohia și Constantinopol este o distanță de aproximativ 160 de km. Această cale, parcursă pe spatele unui catâr sau a unui cal, pe vreme de iarnă, prin munții Asiei Mici, nu era cea mai plăcută situație pentru un episcop bătrân.⁶³¹ Relațiile bune ale lui Flavian cu împăratul au cântărit însă mai mult în decizia luată.⁶³² Antiohienii în general se pare că știau de această relație, de vreme ce aflăm de la Libanius că mulțimea revoltată a mers la reședința episcopală, probabil cu gândul de a-i cere să intervină pe lângă împărat să renunțe la impunerea de noi impozite.

Istoricul Sozomen ne oferă un amănunt care nu apare la Sfântul Ioan, anume despre modul în care Flavian ar fi reușit să intre la Teodosie spre a pleda cauza Antiohiei. La început, împăratul, mâniaș în urma celor întâmplate la Antiohia, nu a vrut să-l primească pe Flavian. Atunci acesta a apelat la un artificiu: a cerut tinerilor care așezau documentele pe masa împăratului să le înlocuiască cu petiția antiohienilor. Astfel, inima împăratului s-a îmbunat și a primit delegația lui Flavian.⁶³³

În omilia III, Sfântul Ioan le spune creștinilor antiohieni cum anume va pleda Flavian în fața împăratului pentru orașul lor natal. Flavian nu va pleda doar pentru

care s-a pus în fruntea oilor spre a le hrăni. Aceleași idei sunt reluate în De stat. XXI, ed. rom., p. 354-355.

631 Donald Attwater, *St. John Chrysostom. Pastor and Preacher*, London, 1959, p. 47.

632 Rudolf Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformer – Märtyrer*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1999, p. 40.

633 Sozomen, *Istoria bisericească* 7, 23, ed. eng., p. 563.

Antiohia, ci „pentru întreg Răsăritul, căci orașul nostru este căpetenia și mama [tuturor] orașelor care se află sub [cerul] de la răsărit.” Prezentarea Sfântului Ioan ar putea fi rezumată astfel:

_____ Dumnezeu nu poate să treacă cu vederea râvnă slujitorului său Flavian și să o lase lipsită de izbândă.

_____ De asemenea Sfântul Ioan îi asigură pe antiohienii creștini că „doar fiind văzut acela și [el] privindu-l [la rândul său] pe evlaviosul împărat, chiar prin înfățișarea sa va putea să stingă pe dată mânia [lui]”.

_____ Flavian îi va spune împăratului ceea ce Moise i-a spus lui Dumnezeu: <Dacă [vrei] să le ierți lor păcatul, iartă-l; iar dacă nu, omoară-mă și pe mine împreună cu ei” (Ieșire 32, 32);

_____ fiind în perioada Postului Mare, Flavian „va invoca Paștile cel Sfânt” și-i va aduce aminte împăratului de „vremea în care Hristos a iertat păcatele întregii lumi locuite”;

_____ îl va ruga „să-l urmeze pe „Stăpânul nostru” adică pe Hristos și în acest sens „îi va aduce aminte de acea parabolă cu cei zece mii de talanți și o sută de dinali.” Cu îndrăzneală îl va înfricoșa pe împărat cu ajutorul cuvintelor Mântuitorului spunîndu-i: „Ia aminte că nu cumva să auzi și tu în acea zi : <O, rob netrebnic, ți-am iertat toată datoria, fiindcă m-ai rugat; ar fi trebuit ca și tu să ierți celor ce sunt robi împreună cu tine. Ție îți ești mult mai de folos decât acelora, fiindcă prin iertarea câtorva păcate vei lua amnistie pentru [altele] mai mari”;

_____ îi va aduce aminte de „acea rugăciune cu care cei care l-au inițiat pe el în inițierea cea sfântă l-au învățat să se roage și să zică: <ne iartă nouă păcatele noastre, precum și noi iertăm datornicilor noștri>”;

_____ îi va arăta că „păcatul nu a fost al comunității orașului, ci al unor oameni străini.” Prin urmare ar fi nedrept „ca, din cauza lipsei de educație a câtorva, să fie prădat un oraș atât de mare și să fie pedepsiți cei care nu făcuseră nimic rău;

_____ chiar dacă toți antiohienii ar fi vinovați, au plătit deja cu frica în care trăiesc de atâtea zile, cu exilul autoimpus și fuga din casele lor;

_____ îl va îndemna să-L facă pe Judecătorul cel de sus bland față el însuși prin iubirea de oameni [arătată] celor împreună-robi cu el;

_____ îl va îndemna: „Gândește-te la mărimea orașului, că acum nu e vorba de unul sau două sau trei sau zece suflete, ci de mii și mii și de [orașul] de căpeneie al întregii lumi locuite.”

_____ Este vorba de orașul în care ucenicii lui Hristos au fost numiți pentru prima dată creștini. „Cinstește-L pe Hristos, respectă [orașul] care a proclamat cel dintâi acest nume drag și dulce tuturor. El s-a făcut adăpost Apostolilor, sălaș dreptilor.”

_____ Antiohia s-a dovedit a fi supusă împăraților, revolta aceasta fiind o excepție: „Acum s-a săvârșit cea dintâi și singura faptă îndrăzneață împotriva celor care stăpânesc, și tot trecutul dă mărturie pentru moravurile [bune] ale orașului. Căci dacă s-ar fi revoltat încontinuu, ar fi trebuit să fie acuzați de răutate; dar dacă acest lucru s-a întâmplat o singură dată în toată vremea, este impede că [acest] păcat nu [ține de] moravurile orașului, ci că încălcarea legii a fost a celor care s-au însotit, împotriva lui, din întâmplare și fără nici un rost.”⁶³⁴

634 De stat. III, 1, ed. rom., p. 176-181.

Pe lângă toate acestea, când episcopul Flavian va ajunge în fața împăratului, îi va aduce aminte de scrisoare de eliberare emise în preajma Paștilor pentru iertarea celor care au comis fărădelegi și va cere izbăvire pentru întreaga Antiohie. Împăratul va ceda cu siguranță întrucât este „iubitor de Dumnezeu” și s-a dovedit a fi cinstitor al sărbătorilor creștine mai mult decât „toți împărații care au domnit înaintea lui cu pietate.”⁶³⁵

În omilia XXI, rostită după ce împăratul dăduse sentința cu privire la soarta orașului, Sfântul Ioan redă spusele lui Flavian legate de misiunea sa pe lângă împărat la Constantinopol. Acestea arată că episcopul antiohian era conștient că de succesul acesteia ține buna reputație a creștinilor în ochii celor de altă credință: „Toți privesc întă la noi, și iudeii, și elinii; să nu le rușinăm nădejdile puse în noi, nici să nu nesocotim un naufragiu atât de mare, ci, încredințând lui Dumnezeu toate ale noastre, să ne dăm [la nevoie] chiar și viață!”⁶³⁶ Așadar demersul creștin de salvare a orașului este percepțut, cel puțin de către Sfântul Ioan, și de necreștini, respectiv de evrei și păgâni, ca fiind singura șansă.

Spre finalul seriei predicilor la statui, Sfântul Ioan rezumă modul în care episcopul Flavian a pledat cauza orașului în fața împăratului. Episcopul însuși, smerit fiind, nu i-a relatat acest episod, însă Sfântul Ioan a fost informat despre cele spuse de acesta de la o persoană care fusese de față. Mai întâi ne este redată informația că în drum spre Constantinopol, delegația lui Flavian s-a întâlnit cu cei care fuseseră trimiși de împărat spre

635 De stat. VI, 3, ed. rom., p. 316-317.

636 De stat. XXI, 1, ed. rom., p. 356-357.

Antiohia spre a examina cazul. Această întâlnire a fost o lucrare a proniei, căci astfel episcopul a realizat căt de mâños este împăratul și a putut să ridice rugăciuni mai fierbinți spre Dumnezeu pentru ca inima acestuia să fie îmbunată și și-a pregătit mai bine pleoaria pentru orașul său.

Aici Sfântul Ioan realizează o excelentă punere în scenă menită să relieveze rolul lui Flavian de reprezentant al orașului său. Nu vorbește doar episcopul Antiohiei, ci singurul reprezentant al acestuia în măsură să salveze orașul. Stând în fața împăratului, cu capul plecat și lăcrimând, cu fața acoperită, exprimând astfel rușinea pe care orașul ce-l reprezenta ar fi trebuit să o arate în fața celui pe care l-a ofensat, Flavian s-a asemănat lui Moise care a plecat în fața lui Dumnezeu pentru poporul său (cf. Ieșire 32, 10).⁶³⁷ Împăratul s-a arătat ofensat de distrugerea statuilor sale și a membrilor familiei sale care trecuseră la cele veșnice. Răspunsul - pleoarie dat de Flavian ar putea fi rezumat astfel:

— antiohienii și-au recunoscut pe deplin vina, sunt mustrați de conștiință pentru ceea ce au făcut, întrucât au greșit față de protectorul și binefăcătorul lor, împăratul;

— greșeala antiohienilor se asemăna căderii în păcat a primilor oameni. Așa cum ei au căzut ispititi fiind de diavol, greșind față de Creatorul lor care i-a înzestrat cu atâtă cinste, la fel antiohienii au greșit față de împărat, binefăcătorul lor. Așa însă cum Dumnezeu nu a lăsat să se împlinească planul diavolului de a-l distruge pe om, așa împăratul nu ar trebui să lase planul acestuia

637 De stat. XXI, 2, ed. rom., p. 360-361.

de a vedea Antiohia ruinată;

_____ dacă împăratul va arăta bunăvoiță față de oraș și va înscrie Antiohia printre orașele cele mai iubite de el, aşa cum a fost înainte de revoltă, aceasta va fi o răzbunare asupra demonilor care au urzit împotriva fericii orașului;

_____ iertarea Antiohiei ar fi o doavadă a virtuții împăratului, o împlinire a „filosofiei lui”, adică a credinței creștine în care a ales să trăiască;

_____ antiohienii i-au distrus împăratului statuile, dar în cazul în care vor fi iertați, îi vor ridica o statuie mai prețioasă decât una de aur împodobită cu pietre scumpe, anume statuia expresiei iubirii de oameni despre care se va auzi peste generații;

_____ fericitul împărat Constantin a iertat un grup de oameni care i-au distrus o statuie. Împăratul Teodosie este invitat să urmeze exemplul strălucitului său înaintaș, spre a se bucura de aceeași faimă;

_____ apropierea sărbătorii Paștilor a fost pentru împărat întotdeauna un prilej de a arăta milostivire față de cei ce i-au greșit. Până acum și-a arătat milostivirea față de persoane sau grupuri mici, acum poate să-și arate milostivirea față de un întreg oraș de mari dimensiuni;

_____ de decizia luată cu privire la Antiohia ține nu numai soarta renumei său personal ca împărat, ci și a întregii creștinătăți. „Acum și iudeii și elinii, și lumea întreagă, și barbarii – căci și aceia au auzit de acestea – au privirile ațintite spre tine, așteptând să vadă ce fel de hotărâre vei da împotriva celor întâmpilate.” O decizie pozitivă îi va face să-L slăvească pe Dumnezeu și să spună: „O, cât de mare este puterea creștinismului! L-a stăpânit și l-a înfrânat pe un om care nu are pe pământ

pe nimeni de aceeași cinste [cu el], pe un stăpân care poate să le distrugă și să le nimicească pe toate, și l-a educat să practice o asemenea filosofie, câtă n-ar putea să arate un om neînvățat! Într-adevăr, mare este Dumnezeul creștinilor, Care face din oameni îngeri și îi ridică mai presus de orice constrângere a firii!”

_____ iertarea Antiohiei nu va determina și alte orașe să fie neobediente, aşa cum unii i-ar sugera împăratului, ci dimpotrivă, le-ar spori fidelitatea față de stăpânul lor imperial;

_____ împăratul va avea parte nu numai de faimă între oameni, cu o astfel de faptă i-ar aduce răsplată de la Dumnezeu;

_____ iertarea dată Antiohiei în urma demersului episcopului ei l-ar arăta pe împărat cinstitor al preoților lui Dumnezeu. Flavian însă nu este numai trimisul antiohienilor, ci în virtutea preoției și al îngerilor și al lui Dumnezeu;

_____ dacă împăratul va ierta Antiohia și Dumnezeu îi va ierta lui păcatele.⁶³⁸

În vreme ce Sfântul Ioan subliniază cât de mult posibil rolul lui Flavian de avocat al orașului Antiohia⁶³⁹,

638 De stat. XXI, 3, ed. rom., p. 363-381.

639 „Gândește-te ce lucru mare este să-i auzi pe toți cei de mai târziu [spunând] că, [atunci] când un oraș atât de mare s-a făcut răspunzător de pe deapsă și de răzbunare, și când toți tremurau, iar condamnații și conducătorii și judecătorii se temeau și nu îndrăzneau să scoată un cuvânt în apărarea acelor nefericiți, apropiindu-se un singur bătrân, încredințat cu preoția lui Dumnezeu, l-a făcut pe cel puternic, doar prin înfățișare și printr-o simplă conversație, să se schimbe. Și ceea ce n-a acordat nici unuia dintre supușii săi, aceasta i-a dat unui bătrân, rușinat fiind de legile lui Dumnezeu” (De statuis XXI, 4, ed. rom., p. 180-181).

Libanius nu pomenește nimic de acest demers. Mai mult, într-una dintre epistolele sale adresate împăratului el se plângе că Antiohia nu a avut posibilitatea de a trimite o delegație care să-i pledeze cauza: „Orașul nostru, împărate... a fost împiedicat să trimită la tine o delegație pentru a da seamă de cele ce s-au întâmplat și pentru a vorbi în apărarea noastră.”⁶⁴⁰ În schimb, Sfântul Ioan consideră delegația condusă de episcopul său drept singura capabilă să-l înduplece pe împărat.⁶⁴¹

III.4.2.5. O delegație a împăratului ajunge la Antiohia. Sancțiunile impuse

În omilia VI antiohienii sunt anunțați că „cei care duc [împăratului] vestea cea rea [a revoltei], deși au plecat aidoma unor înaripate, cu speranța că vor ajunge iute la curtea împărătească, încă se află la jumătatea drumului.” Datorită dificultăților întâlnite pe drum, aceștia au renunțat la cai și au apelat la serviciul poștei imperiale. Sfântul Ioan vede o acțiune a proniei în această întârziere: Dumnezeu a dorit ca vestitorii revoltei să nu ajungă la împărat înaintea episcopului Flavian, pentru că nu cumva aceștia să-l mânie pe împărat și, drept urmare, acesta să ia o decizie pripită, înainte de a asculta pledoaria episcopului orașului.⁶⁴²

A urmat o perioadă de relativă liniște în oraș, pentru care Sfântul Ioan a dat slavă lui Dumnezeu.⁶⁴³ Apoi,

640 Libanius, *Oratio* 19, 1.

641 Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, 1992, p. 105-107.

642 De stat. VI, 2, ed. rom., p. 310-313.

643 De stat. XI, 1, ed. rom., p.10-11 . Vezi și XII, 1, p. 40-41.

la trei săptămâni după revoltă, adică la 15 martie, înainte ca arhiepiscopul Flavian să fi ajuns la Constantinopol, dar după ce mesajul cu revolta ajunse la Constantinopol, au venit la Antiohia doi funcționari imperiali, anume Caesarius, *magister officiorum* și Hellebichus, *magister utriusque militiae per Orientem*. Ambii trimiși erau creștini. Însoțiti de un mare număr de soldați, aceștia aveau misiunea de a cerceta incidentul. Văzând atâția soldați, antiohienii au crezut că aceștia au venit ca să decimeze orașul. Acest „atac închipuit al soldaților”⁶⁴⁴ a creat panică. A fost nevoie ca prefectul orașului, care era păgân, să vină în biserică și să-i liniștească pe creștini. La momentul respectiv Sfântul Ioan era bolnav și a fost chemat să țină o cuvântare. El îi mustăra pe credincioșii săi că au avut nevoie de mângâiere și îndemn la răbdare din partea unui păgân: „L-am lăudat pe prefect pentru purtarea sa de grijă, că văzând orașul tulburat și pe toți gândindu-se la fugă, întrând [în biserică] v-a mânăgăiat și v-a împins spre nădejdi mai bune; însă în privința voastră am fost rușinat și m-am roșit, fiindcă după acele atât de multe și lungi discursuri [ale noastre], ați [mai] avut nevoie de mângâiere din afară. Mi-aș fi dorit ca pământul să se deschidă și să mă înghită când l-am auzit pe el vorbind către voi, când mânăgâindu-vă, când acuzându-vă de această lașitate nepotrivită și irațională! Nu numai că nu ar fi trebuit să fiți învățați voi de acela, ci voi [înșivă ar fi trebuit] să fiți învățători tuturor necredincioșilor. Căci nici Pavel n-a îngăduit să fim judecați la [tribunalele] necredincioșilor; tu, însă, ai avut nevoie de învățător din afară după atâta sfat din partea părinților,

644 De stat. XVI, 1, ed. rom., p. 172-173.

[fiindcă] niște fugari și vagabonzi au tulburat [iarăși] un oraș atât de mare și i-au pus pe fugă [locuitorii]. Cu ce ochi vom mai privi de acum înainte pe necredincioși... Cu ce limbă vom vorbi către ei și îi vom convinge să aibă curaj în fața grozăviiilor care ne amenință.”⁶⁴⁵ Sfântul Ioan s-ar fi așteptat de la creștinii săi să fie asemenei apostolului Pavel, care aproape că l-a convins pe judecătorul său să devină creștin (cf. Fapte 26, 28): „Acest lucru ar fi trebuit să se întâpte și astăzi, ca prefectul să se minuneze de măreția voastră de suflet, de filosofia și de liniștea [voastră] și să plece luând [cu sine] învățătură de la [buna voastră rânduială], să se minuneze de [această] adunare, să laude [această] întrunire și să învețe chiar din fapte cât de mare este diferența dintre creștini și păgâni.”⁶⁴⁶

Delegația a comunicat decizia provizorie a împăratului cu privire la oraș: Antiohia a fost degradată din rangul de *metropolis* în favoarea Laodiceei. Nu era pentru prima dată când se întâmpla acest lucru. În vremea lui Septimiu Sever (193-211), Antiohia a avut parte de o pedeapsă similară pentru că guvernatorul Siriei, care rezida de la Antiohia, Pesennius Niger, s-a decis să-și încerce șansele de a prelua pentru el tronul Romei. După ce acesta a fost ucis, Antiohia și-a repremit statutul inițial.⁶⁴⁷ De asemenea, hipodromul, teatrul, băile publice și distribuția de pâine gratuită săracilor au fost

645 De stat. XVI, 1, ed. rom., p. 170-171 . Vezi și p. 174-175: „Cine nu s-ar mânia, cine n-ar fi supărat când, după atât de multă învățătură, voi [încă] aveți nevoie de învățători păgâni pentru a vă consola și a vă îndupla să suportați cu noblețe frica de acum?”.

646 De stat. XVI, 4, ed. rom., p. 184-185.

647 Daniel Buda, *Antiohia preniceeană* ..., p. 235-236.

închise.⁶⁴⁸

Pentru Sfântul Ioan, astfel de decizii nu constituiau o tragedie, dimpotrivă. El se arată fericit că teatrul a fost închis. Era un vis al său ca creștinii să nu mai frecventeze astfel de locuri, și iată acum dorința i-a fost îndeplinită de împărat: „Am cheltuit multe discursuri, îndemnându-i pe mulți dintre cei nepăsători și sfătuindu-i să părăsească teatrele și desfrânările de acolo. Și totuși nu au încetat [să facă acestea], ci mereu, până în ziua de azi alergau la spectacolele nelegiuite ale dansatorilor și substituiau pleroma Bisericii lui Dumnezeu cu o adunare diabolică, iar strigătele de acolo, răsunând cu putere, alternau cu psalmodierile de aici. Dar iată! Acum, când noi tăcem și nu spunem nimic despre acestea, ei singuri au închis orchestra, iar hipodromul a ajuns de neumblat. Înainte de aceasta mulți dintre noi alergau spre acelea, însă acum toți au fugit de acolo spre Biserică și toți îl laudă pe Dumnezeul nostru”.⁶⁴⁹

În altă parte el adaugă: „Sunt, cumva, hotărările împăratului întristătoare? ... Că a zăvorât teatrul, că a închis hipodromul, că a închis și a astupat [aceste] izvoare ale răutății? Dacă măcar nu s-ar mai deschide niciodată! De acolo au crescut în oraș rădăcinile răutății, de acolo [ies] cei care strică moravurile acestuia ... Pentru acestea de întristezi ...? Însă pentru acestea ar trebui să te bucuri, să te veselești și să aduci mulțumiri împăratului ... Dar că ni s-au închis băile publice? Nici acest lucru nu este de nesuportat ... Dar că a luat cinstea orașului și n-a îngăduit să se numească <metropolă>? Și

648 Libanius, Epistola 20, 6-7.

649 De stat. XV, 1, ed. rom., p. 140-141.

ce trebuia să facă? Să laude cele întâmplate și să aducă mulțumire?”⁶⁵⁰ Împăratul a dictat pedepse „care nu aduc nicio vătămare, dar aduc multă îndreptare.” Prin aceasta, el s-a comportat asemeni unui părinte care-și pedepsește copiii pentru neascultare.⁶⁵¹

Libanius s-a aflat aproape de cei doi trimiși ai împăratului, aşa cum rezultă din corespondența sa, în virtutea statutului său de *praefectus praetorio* pe care-l promise cu câțiva ani înainte. Sfântul Ioan s-a ținut pentru o vreme de-o parte, după care a mers să vadă investigațiile care au avut loc în reședința militară a lui Hellebichius. În prima zi au fost interogați senatorii,⁶⁵² după care a urmat judecata celor acuzați. Nimeni nu a fost condamnat la moarte.⁶⁵³ Din omilia a treisprezecea rezultă că Sfântul Ioan însuși a mers la tribunal să vadă „sfârșitul celor întâmplate”,⁶⁵⁴ adică sentința celor găsiți vinovați de tulburările de la Antiohia. El descrie în detaliu tabloul sumbru al dramei pe care o trăiau antiohienii: „când am intrat în sală, am văzut iarăși alte lucruri, mai înfricoșătoare... soldați înarmați cu săbii și cu ciomege, asigurând liniște deplină celor dinăuntru care judecau... soții, și mame, și fice, și tați stăteau în fața ușilor tribunalului” așteptând sentința. O mamă și o soră ale unuia din cei judecați se tăvăleau pe caldarâm, oferind celor din jur un spectacol sumbru. Disperarea și rușinea le cuprindeau în egală măsură. Se auzeau „glasul călăilor, pocnetul bicelor, tânguirea celor ce erau biciuți, amenin-

650 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 220-221.

651 De stat. XVII, 2, ed. rom., p.220-221.

652 Libanius, Epistola 1, 12; 21, 7; 22, 20.

653 Libanius, Epistola 22, 29.

654 De stat. XIII, 1, ed. rom., p. 76-77 .

țarea înfricoșătoare a celor ce judecau.”⁶⁵⁵ Din această predică înțelegem că au existat condamnări la închisoare și confiscări de avere.⁶⁵⁶ Sfântul Ioan recunoaște pe deplin rolul magistraților și necesitatea existenței lor în păstrarea ordinii în oraș: „Căci dacă ... nebunia unor oameni puțini la număr ... [a putut] să aprindă, într-o clipă, o vâlvătaie atât de mare ... și să ne facă pe toți să ne temem ... unde nu ar fi ajuns aceștia cu nebunia, dacă teama de magistrația ar fi fost eliminată cu totul? Oare nu ne-ar fi răsturnat orașul din temelii, întorcându-le pe toate cu susul în jos, [oare] nu ne-ar fi luat chiar și sufletele? Dacă vei desființa tribunalele, vei desființa toată buna rânduială a vieții noastre ... Ceea ce sunt în case grinziile de lemn, aceea sunt și magistrații în oraș.”⁶⁵⁷

III.4.2.6. Rolul monahilor

Potrivit Sfântului Ioan, în acel moment de disperare pentru antiohieni, când anchetele și condamnările erau în plină desfășurare, s-a întâmplat un lucru senzațional: din munții din jurul Antiohiei au venit monahii spre a apăra orașul, intervenind pe lângă autorități să-i cruce pe antiohieni. Sfântul Ioan scrie că monahii s-au apropiat de conducătorii militari și au intervenit pentru oraș spunând că „erau pregătiți să-și verse sângele și să-și ofere capetele ca să-i scoată pe cei prinși din grozăvibile la care se așteptau. Și au spus că nu vor pleca până când judecătorii fie vor cruța populația din oraș, fie îi vor

655 De stat. XIII, 1, ed. rom., p. 78-79 .

656 De stat. XIII, 2, ed. rom., p. 84-85.

657 De stat. VI, 1, ed. rom., p. 306-309

trimitе și pe ei la împărat împreună cu cei învinuиi. ⁶⁵⁸

Sfântul Ioan laudă în mod deosebit inițiativa monahilor de a interveni pentru salvarea orașului. El arată că dragostea acestora este superioară celei arătate de mame pentru fii lor târâți în judecăti. Pregătiți pentru a-și vârsa sângele oricând, ei nu se tem de puterea judecătorilor, de aceea au rămas „nemișcați în fața ușilor tribunalului, pregătiți să-i smulgă din mâinile călăilor pe cei ce urmau să fie duși [spre locul de pedeapsă]”.⁶⁵⁹ Pentru Sfântul Ioan, prezența lor este un bun prilej pentru a sublinia faptul că filosofii au fugit din oraș pentru a-și scăpa viața, în vreme ce adevărații filosofi, monahii, au venit să și-o riște pentru un oraș în care nu locuiau: „Unde sunt acum cei înfâșurați în veșminte ponosite, arătându-și barba lungă și purtând toiege în dreapta [lor], filosofii cei din afară, [acele] gunoaie câinești, care sunt într-o stare mai de plâns decât câinii de la mese și care le fac pe toate doar pentru pântece? Toți au părăsit orașul, toți s-au retras [în grabă] și s-au ascuns în peșteri, numai cei ce au dat cu adevărat dovardă de filosofie, prin faptele [lor], s-au arătat în piață atât de lipsiți de frică ca și cum nici o grozăvie n-ar fi răsturnat orașul.”⁶⁶⁰ În vreme ce funcționarii publici, cei care s-au îmbogățit de pe urma orașului, cei cu influență pe lângă împărat au părăsit orașul, „monahii, oameni săraci, neavând nimic altceva decât un veșmânt simplu, care trăiseră în sălbăticie ... ca niște lei, cu un cuget mare și plin de avânt ... stând în mijloc au înlăturat primejdia, nu în multe zile, ci într-o clipă

658 De stat. XVII, 1, ed. rom., p. 208-209 .

659 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 210-213 .

660 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 212-213 .

de timp!” În concluzie: „Așa mare este filosofia adusă de Hristos oamenilor!”⁶⁶¹ Din această predică putem deduce discuția avută între monahi și funcționarii publici: monahii au cerut iertare pentru cei ce au greșit, precum și pentru oraș, dar li s-a răspuns că decizia finală aparține împăratului și pe deasupra este „primejdios nu numai a-l insulta pe împărat, dar și a-i lăsa nepedepsiți pe cei ce l-au insultat.” Când au aflat că decizia finală se află în mâna împăratului, monahii s-au arătat gata să meargă până la acesta. Au fost convinși însă de funcționari că acest lucru nu este necesar, ci că ei vor duce scrisorile lor către împărat. Prin mijlocirea scrisorilor ei l-au rugat fierbinte pe împărat pentru iertare, „i-au adus aminte de Judecată, și au spus că își vor pune jos capetele lor dacă nu se va face altfel.” În cele din urmă monahii i-au convins pe judecători să nu-i condamne pe cei învinuiți. În concluzie, monahii, prin autoritatea lor, au reușit să-i înduplece pe funcționari „să dea dovadă de o putere pe care n-o primiseră de la împărat.”⁶⁶²

Liderul monahilor este un oarecare Macedonius, supranumit „Kritophagos”, adică „mâncătorul de orz”, aluzie la principalul aliment pe care-l consuma. Sfântul Ioan redă pledoariile rostite de el în favoarea orașului: „Cel ce stăpânește peste lumea [locuită] de noi este iubitor de Dumnezeu, credincios și trăiește în pietate. Cu siguranță noi îl vom împăca! Nu vă vom lăsa, nici nu vă vom îngădui să vă mânjiți sabia cu sânge sau să tăiați vreun cap! Iar dacă refuzați [să-i cruțați], negreșit vom muri și noi împreună cu ei. Mărturisim și noi că cele în-

661 De stat. XVII, ed. rom., p. 214-215.

662 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 218-219.

drăznite sunt îngrozitoare, însă nelegiuirea celor întâmpinate nu întrece iubirea de oameni a împăratului.”⁶⁶³

O altă pledoarie pe care Sfântul Ioan o redă este considerată „mustind de filosofie”: „Statuile răsturnate au fost ridicate din nou, și au primit înfățișarea proprie și ceea ce s-a săvârșit s-a îndreptat foarte repede; dar voi, dacă ucideți chipul lui Dumnezeu, cum veți putea să îndreptați iarăși ceea ce ați îndrăznit, cum [veți putea] să-i înviați pe cei uciși și să le redați trupurilor sufletele [lor]?”⁶⁶⁴

Sfântul Ioan arată că rolul monahilor a fost complementar și armonios cu cel jucat de episcopul Flavian. Monahii și preoții „și-au împărțit [între ei sarcina] salvării noastre.” Flavian a plecat la curtea imperială, în vreme ce ceilalți preoți au dat doavadă „de aceleași [virtuți] ca și monahii,” anume au insistat pe lângă judecători să-i ierte pe cei învinuitori cu multă îndrăzneală, fără însă a deveni obraznici sau lingușitori.⁶⁶⁵

Rolul monahilor în „criza statuilor” va fi de acum un argument serios în polemicile cu păgânii: „Pe acestea să le spunem și păgânilor când vor îndrăzni să vorbească cu noi despre filosofii [lor]. De la faptele [lor] de acum este limpede că și cele dinainte ale lor erau false, de la faptele noastre este limpede că și cele dinainte erau adevărate.”⁶⁶⁶

După plecarea delegației imperiale, monahii care trăiau în jurul Antriohiei au venit să se roage în biseri-

663 De stat. XVI, 1, ed. rom., p. 208-209 .

664 De stat. XVII, 1 , ed. rom., p. 209-210 .

665 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 218-219.

666 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 216-217.

ca unde predica Sfântul Ioan. Așa cum îi descrie marele predicator, aceștia vorbesc o altă limbă decât cea a orășenilor, dar sunt urmași fideli ai poruncilor Mântuitorului. Lucrează cu multă trudă pământul și își vând produsele la oraș pentru a duce un trai simplu. Împleteșc în mod armonios munca cu rugăciunea, „când înjugând boii la arat, ... când urcându-se pe soleea cea sfântă și cultivând sufletele credincioșilor”.⁶⁶⁷

În această predică, Sfântul Ioan însă ține neapărat să-i compare pe acești monahi cu filosofii păgâni: „Aceștia sunt cei care filosofează pentru noi cea mai bună filosofie, arătând virtutea lor proprie nu prin înfățișarea lor, ci prin judecata lor. Încât filosofii păgânilor nu se află într-o stare cu nimic mai bună decât cei de la teatru sau cei din jocurile copilărești ale mimilor, neavând nimic altceva de arătat decât mantia jerpelită, barba și roba. Aceștia, însă, dimpotrivă, luându-și rămas bun de la toiag și de la barbă și de la celelalte veșminte [ale filosofilor păgânilor], și-au împodobit sufletul cu dogmele adevăratei filosofii, și nu numai cu dogme, ci chiar cu faptele. Și dacă l-ai întreba pe unul dintre aceștia care locuiesc la țară ... despre dogmele asupra căror filosofii păgânilor, cercetând foarte mult și irosind multe discursuri, n-au putut să spună nimic corect, din multa sa înțelepciune își va răspunde cu exactitate despre toate. Și nu numai aceasta este de mirare, ci și că adeveresc prin fapte credința [exprimată] în dogme. Căci [privitor la faptul] că avem un suflet nemuritor, că urmează să dăm socoteală pentru cele săvârșite aici și să stăm în fața înfricoșătorului scaun de judecată, [ei] și-au convins

667 De stat. XIX, 1, ed. rom., p. 268-269.

cugetul [de asta], și-au orânduit întreaga viață spre astfel de nădejdi și s-au ridicat mai presus de orice plăsmuire lumească, fiind educați de Sfânta Scriptură că deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni.”⁶⁶⁸

Dacă ar avea loc o discuție între aceștia și filosofii păgâni, „ai vedea cât de mare este înțelepciunea acestora și cât de mare este lipsa de minte a acelora. Căci când ar spune unii dintre aceia că cel ce sunt nu se bucură de nici o purtare de grijă, că lumea n-a fost făcută de Dumnezeu și că virtutea nu este suficientă prin ea însăși, ci are nevoie de avere și de naștere nobilă și de strălucirea cea din afară, și altele cu mult mai de râs decât acestea; iar [când] aceștia [pe de altă parte], deși n-au avut deloc parte de educația păgână, filosofează și despre providență, și despre tribunalele viitoare, și despre puterea creatoare a lui Dumnezeu ... cine n-ar învăța de aici puterea lui Hristos, cea care i-a arătat pe acești oameni analfabeti și neinstruiți cu atât mai înțelepți decât cei ce se laudă foarte mult cu înțelepciunea, cu cât se poate vedea că oamenii chibzuți îi întrec pe copiii cei mici?”⁶⁶⁹

Deși stăpâni pe regulile retoricii, filosofii nu au adevărata învățătură: „Și ce folos au filosofii păgâni de pe urma învățării artei oratoriei, când cugetul lor este lipsit de gânduri [bune]? E ca și cum cineva ar avea o sabie cu mâner de argint, însă cu tăișul [dintr-un metal] mai slab decât orice cositor. Într-adevăr limba le este înfrumusețată cu verbe și cu substantive, însă mintea le e plină de slăbiciune multă și la nimic folositoare.”⁶⁷⁰

668 De stat. XIX, 1, ed. rom., p. 270-271.

669 De stat. XIX, 1, ed. rom., p. 272-273.

670 De stat. XIX, 1, ed. rom., p. 273-274.

În schimb monahii, care sunt adevărații filosofi au mintea „plină de multă filosofie duhovnicească, iar viața lor imită dogmele.” Ei au haine simple, nu folosesc alifi și alte lucruri pentru înfrumusețarea corpului, muncesc pământul, trupul este în armonie cu sufletul, au înlăturat luxul, mâncarea și băutura exagerate, ceea ce-i face să fie sănătoși.

Argumentul final că creștinismul este adevărata filosofie este dat de faptul că în vreme ce filosofii au puțini adepți, creștinismul s-a răspândit într-o scurtă perioadă de timp în întreaga lume: „Să se rușineze, aşadar, elinii, să se ascundă și să se tupileze din pricina filosofilor lor și a înțelepciunii lor mai de plâns decât toată nebunia. Căci filosofii lor de-abia au putut, în timpul în care ei au trăit, să-i învețe pe puțini ... iar când s-a întâmplat cea mai mică primejdie i-au pierdut și pe aceștia. Însă ucenicii lui Hristos, pescari, vameși și făcători de corturi, în puțini ani au adus la adevăr întreaga lume, și încă de atunci iscându-se nenumărate primejdii, provocădurea Evangheliei nu numai că nu a fost stinsă, ci înflorește și crește tot mai mult.”⁶⁷¹

Libanius nu amintește nimic de acest demers monahal în favoarea orașului. Mai mult, pe cât este de bună opinia Sfântului Ioan despre monahi, pe atât este de negativă opinia lui Libanius despre ei. În diferite ocazii, Libaius îi descrie pe monahi drept oameni „fără inimă,”⁶⁷² rustici, împotriva orașului, a culturii, a tradiției grecești. Eu sunt cei care au „scos altarele din

671 De stat. XIX, 2 , ed. rom., p. 274-275.

672 Libanius, *Epistola I*, 367.4

temple.”⁶⁷³ Călugării ar fi „modele de sobrietate numai în ceea ce privește îmbrăcământea lor,”⁶⁷⁴ oameni care își ascund faptele rele „sub o paloare artificială,”⁶⁷⁵ oameni fazi” care „pretind a conversa cu creatorul în munți.”⁶⁷⁶ Monahii „se ascund bine în peșteri” spre a se feri de oraș⁶⁷⁷; „locuitori în peșteri care fug de munca pământească sub paravanul de a trăi în munți cu Creatorul tuturor lucrurilor.”⁶⁷⁸

Pentru Sfântul Ioan, prezența lor în Antiohia a fost punctul culminant al manifestării adevăratei filosofii în cetate: „monahii cei ce locuiesc crestele munților, și au arătat filosofia lor. Deși stăteau închiși de mulți ani în colibele lor, și deși nimeni nu i-a îndemnat, nimeni nu i-a sfătuit, când au văzut un nor atât de mare înconjurând orașul, și-au părăsit corturile și peșterile și au curs din toate părțile ca niște trimiși care veneau din cer. Și puteai să vezi atunci orașul semănând cu cerul, peste tot arătându-se acei sfinți, consolându-i doar prin înfățișarea lor pe cei îndurerați și conducându-i spre tot disprețul față de [această] nenorocire. Căci cine, văzându-i pe aceia, n-ar fi luat în derâdere moartea.”⁶⁷⁹

Trimișii imperiali au plecat înapoi la Constantinopol folosindu-se de rapida poștă imperială. La pleca-

673 Libanius, *Epistola* 30,8. Aluzie la distrugerea templelor de către călugări.

674 Libanius, *Epistola* 2, 32.

675 Libanius, *Epistola* 30, 8.

676 Libanius, *Epistola* 30, 48.

677 Libanius, *Epistola* 2, 32.

678 Libanius, *Epistola* 45, 26.

679 De stat. XVII, 1 , ed. rom., p. 208-209 . Vezi și XVIII, 4, ed. rom., p. 258-261.

rea lor, Sfântul Ioan le spune antiohienilor că „decizia împăratului este încă nesigură”, de aceea bucuria acestui succes în fața trimișilor împăratului ar trebui sărbătoată cu moderăție. El critică pe unii dintre antiohieni care au mers la râu (Orontes) și au făcut baie, „prostindu-se acolo în mii de feluri, purtându-se necuviincios, țopăind, dansând...”⁶⁸⁰

III.4.2.7. Iertarea primită din partea împăratului

La 9 aprilie 387 Antiohia a aflat vestea că împăratul a decis să acorde iertare orașului.⁶⁸¹ Decizia a venit cu poșta imperială.⁶⁸² Totodată i-au fost redate statutul de metropolă și privilegiile legate de acestea. Demnitarii închiși au fost eliberați și repuși în demnitățile lor. Într-un anume fel antiohienii anticipau un răspuns pozitiv. Într-o omilie rostită înainte de sosirea deciziei finale, Sfântul Ioan arată că pe măsură ce se apropia sărbătoarea Paștilor, antiohienii credeau că împăratul, creștin fiind, va oferi iertare orașului.⁶⁸³ Tot înainte de Paști a revenit la Antiohia și episcopul Flavian,⁶⁸⁴ așa că bucuria comunității creștine a fost deplină.

După aflarea veștii, antiohienii au organizat petreceri în stradă.⁶⁸⁵ Sfântul Ioan în schimb a realizat un fel de evaluare a întregului eveniment. El explică rolul episcopului în această afacere: „Orașul a primit un bun

680 De stat. XVIII, 4, ed. rom., p. 260-261.

681 Data este stabilită de F. Van de Paverd, op. cit., p. 156-159.

682 Libanius, *Epistola* 21, 23.

683 De stat. XX, 6, ed. rom., p. 336-337.

684 De stat. XXI, 1, ed. rom., p. 350-351.

685 Libanius, *Epistola* 22, 37.

renume fiindcă, întâmplându-se o astfel de primejdie, [el], trecându-i cu vederea pe toți cei de la putere, cei încorajați de multă bogăție și cei care au mare trecere la împărat, s-a refugiat pentru ajutor la Biserică și la preotul lui Dumnezeu, și cu multă credință s-a agățat pe sine de nădejdea cea mai de sus.”⁶⁸⁶ Antiohia a avut parte de iertare din partea împăratului tocmai pentru că cetățenii nu au apelat la mijlocirea conducătorilor politici locali, ci au apelat la episcopul lor.

Împăratul a dobândit faima cea bună pentru că ceea ce nu ar fi acordat nimănui, a acordat omului lui Dumnezeu: „Această faptă l-a împodobit apoi și pe împărat mai strălucitor decât [orice] diademă. Mai întâi, fiindcă atunci a devenit limpede că cele pe care [nu le acordă] nimănui altcuiva, pe acestea le acordă preoților. Apoi, fiindcă a acordat [această] favoare cu mare iuțeală și a pus capăt mâniei.”⁶⁸⁷

De asemenea faima lui este dată de cinstea pe care a arătat-o preoților: „Într-adevăr, orașul te-a cinstiști și prin aceasta nu puțin, o, împărate, trimițându-mă pe mine pentru această solie, căci au rostit cea mai bună și cea mai frumoasă judecată despre tine, [și anume că] îi cinstești pe preoții lui Dumnezeu, chiar de s-ar întâmpla să fie neînsemnați, mai mult decât orice altă conducere care se află sub [autoritatea] ta.”⁶⁸⁸

După ce a prezentat pledoaria lui Flavian în fața împăratului, Sfântul Ioan arată că acesta a primit din partea împăratului misiunea de a merge înapoi și de a-i

686 De statuis XXI, 1, ed. rom., p.354-355.

687 De statuis XXI, 2, ed. rom., p. 360-361.

688 De statuis XXI, 3, ed. rom., p.366-367.

mângâia pe antiohieni pentru greșeala față de împăratul lor. Iertarea fiind acordată de împărat după modelul Mântuitorului care a spus despre cei care L-au răstignit >Iartă-le lor, că nu știu ce fac>, acesta ar fi avut un mesaj și pentru păgâni: „Să fie rușinați elinii de acum înainte! Sau mai degrabă, nu să fie rușinați, ci să fie educați și, părăsind rătăcirea lor, să vină la puterea creștinismului, învățând de la împărat și de la preot filosofia noastră.”⁶⁸⁹

III.5. Alte aspecte legate de „afacerea statuilor”

III.5.1. Sensul moral al „afacerii statuilor”

Pe parcursul acestui ciclu omiletic, Sfântul Ioan depune un efort constant să-i învețe pe păstorii săi să înțeleagă sensul moral al dramei prin care trec ei însăși. El subliniază că acest eveniment trist din Antiohia a fost îngăduit de Dumnezeu pentru că, prin încercări, antiohienii să devină „mai cumpătați”.⁶⁹⁰ Sfântul Ioan speră că acest eveniment trist din istoria Antiohiei să fie un prilej de schimbare morală pentru aceștia. De aceea el scrie, în perioada de tensiune dinainte de sosirea sentinței împăratului: „Fiindcă și acum nu mă tem atât de mult de mânia împăratului, pe cât mă tem de nepăsarea voastră. Căci nu este de ajuns să facem rugăciuni în apărarea noastră

689 De statuis XXI, 4, ed. rom., p. 382-383.

690 De stat., II, 1, ed. rom., p. 124-125.

două sau trei zile, ci trebuie să ne schimbăm întreaga noastră viață și, lepădată fiind răutatea, să rămânem ne-contenit în virtute.”⁶⁹¹ Când Sfântul Ioan constată, în timpul așteptării deciziei împăratului, că are mai mulți participanți la slujbele sale decât de obicei, subliniază faptul că acesta este un câștig spiritual concret venit de pe urma „crizei statuilor”.⁶⁹² În sfârșit, „adevărata nenorocire este aceea de a-L supăra pe Dumnezeu și a face ceva dintre cele ce nu le-a hotărât.”⁶⁹³ Dacă antiohienii se tem doar de moartea ce ar putea să vină asupra lor din partea împăratului și nu se tem mai rău de păcat, atunci sunt stăpâniți doar de o „teamă copilărească.”⁶⁹⁴

Antiohienii trebuie să fie conștienți de crima pe

691 De stat III, 7, ed. rom., p. 212-213. Sfântul Ioan adaugă aici (ed. rom., p. 214-215): „Oare Dumnezeu nu ar fi fost în stare să împiedice cele ce s-au întâmplat? Însă le-a îngăduit pentru că, prin frica față de un împreună rob, să-i facă mai cumpătați pe cei care L-au disprețuit.” (Vezi în acest sens și Omil. IV2, ed. rom., p. 228-229).

692 „Piața a fost golită, însă biserică s-a umplut; aceea [a fost] subiect de tragedie, [iar] aceasta prilej de bucurie și de un cuget duhovnicesc. ... valurile din piață și furtuna din oraș îi mână pe toți din toate părțile spre biserică ... Așadar, să-I mulțumim lui Dumnezeu că am cules un folos atât de mare din [acest] necaz.” (De stat. IV, 1, ed. rom., p. 222-223). „Căci și voi [sunteți] martori, și conștiința voastră [mărturisește] ce mare câștig am dobândit [deja] din acest necaz. Cel neînfrânat a devenit acum cumpătat, cel obraznic, mai bland, cel nepăsător, sărăguincios, cei care n-au văzut niciodată biserică, ci alergau la teatre, își petrec acum întreaga zi în biserică” (De stat. IV, 2, ed. rom., p. 232-233).

693 De stat. V, 2, ed. rom., p. 262-263.

694 De stat V, 3, ed. rom., p. 274-275. Vezi în acest sens și De stat. V, 4, ed. rom., p. 280-283: „Să nu ne temem, așadar, de moarte, ci să ne temem doar de păcat, și din pricina lui să fim îndurerăți. Și spun aceste lucruri nu așteptându-mă la ceva înfricoșător – Doamne ferește! – ci vrând ca voi, temându-vă, să fiți întotdeauna într-o astfel de stare și să împliniți legea lui Hristos prin fapte.”

care au săvârșit-o: „Căci cel insultat nu are egal în cinstire pe [fața] pământului: este împăratul, corifeul și căpătenia tuturor oamenilor de pe pământ.”⁶⁹⁵ Totuși, scăparea trebuie căutată la „împăratul cel de sus.” Împăratul, cel care s-a pornit cu mânie împotriva antiohienilor este „un om pătimitoare ca și noi, având același suflet ca și noi.” Prin urmare nu trebuie să le fie frică antiohienilor de el. Iov s-a luptat cu diavolul și a biruit, împăratul însă „fiind om, acum se mânie, acum este împăcat.”⁶⁹⁶ Dacă tinerii care au fost aruncați în cuptorul cu foc nu s-au temut de tiranul împărat „lipsit de pietate”, antiohienii nu trebuie să se teamă de „un împărat blând și iubitor de oameni.”⁶⁹⁷

Pentru Sfântul Ioan, creștinii antiohieni au o responsabilitate superioară celorlalți antiohieni. Ei trebuie să fie conștienți de greșeala săvârșită în orașul lor, dar în același timp trebuie să rămână exemplu. Ei sunt datori să sufere cu mai multă demnitate: „Căci creștinul trebuie să se deosebească de necredincioși și în această privință: să le îndure pe toate cu demnitate și, nădăjduindu-le pe cele viitoare, să fie întraripat, deasupra asaltului relelor omenești. Credinciosul stă neclintit ca o piatră, de aceea nu poate fi doborât de asalturile valurilor.”⁶⁹⁸ Chiar dacă creștinii antiohieni ar pierde de pe urma acestui necaz toate averile, ei trebuie să rămână fericiți că nimeni nu le-a luat pietatea. Astfel se va îndeplini cuvântul Mântuitorului de a fi „chibzuiți ca șerpii”: precum șarpele face

695 De stat. II, 2, ed. rom., p. 132-133.

696 De stat. IV, 2, ed. rom., p. 230-231.

697 De stat. IV, 4, ed. rom., p. 244-245. Vezi și De stat. VI, 5, ed. rom., 326-333.

698 De stat. II, 3, ed. rom., p. 136-137.

totul spre a-și salva capul, chiar cu prețul pierderii restului trupului, la fel și creștinii sunt datori să-și păstreze pietatea, chiar dacă și-ar pierde bunurile.⁶⁹⁹ Creștinii au datoria să arate necredincioșilor că nu se tem de moarte, pentru că ei cred în viața veșnică: „Sunt oare [învățăturile] noastre un mit? Dacă ești creștin, crede în Hristos! Dacă crezi în Hristos, demonstrează-mi prin fapte credința [ta]! Dar cum [poți] să-mi demonstrezi prin fapte credința? Dacă vei disprețui moartea! Căci și prin aceasta ne deosebim de cei necredincioși. Aceia pe bună dreptate se tem de moarte, fiindcă nu au nădejde de înviere. Dar tu, care călătorești pe o cale mai bună și poți să filosofezi despre nădejdea de dincolo, ce fel de iertare vei avea dacă, pe de o parte, iezi curaj [gândindu-te la] înviere, iar pe de alta, te temi de moarte la fel ca cei ce nu cred în înviere?”⁷⁰⁰ Creștinii trebuie să fie asemenei soldaților care stau în prima linie fără să se teamă de moarte: „căci ești soldat și stai neîncetat în linia de bătaie; iar un soldat care se teme de moarte nu va face niciodată ceva nobil, [tot așa] cum nici un creștin care se teme de primejdii nu va face nimic important și uimitor, ba mai mult, va fi și ușor de învins.”⁷⁰¹

Sfântul Ioan Hrisostom îi îndeamnă pe credincioșii lui să-i corecteze pe cei ce aduc blasfemie lui Dumnezeu, inclusiv prin pedepse corporale, dacă este nevoie. Creștinii să se aştepte la pedepse publice și la judecăți pentru un astfel de comportament. Totuși îi îndeamnă să facă acest lucru pentru ca „să afle și iudeii, și păgânii că

699 De stat. IV, 5, ed. rom., p. 246-247.

700 De stat. V, 2, ed. rom., p. 266-267. Vezi și De stat. IX, 5, ed. rom., 414-415.

701 De stat V, 4, ed. rom., p. 282-283.

[ei], creștinii, sunt izbăvitorii orașului, păzitorii, protecțorii și învățătorii lui!”⁷⁰²

Sfântul Ioan nu ezită să le ofere antiohienilor creștini drept exemplu pe ninivitenii păgâni: „Să imităm filosofia barbarilor!”⁷⁰³ spune el fără ezitare. Aceștia s-au pocăit, au cerut ajutor de la Dumnezeu și orașul lor a fost salvat. Dumnezeu a preferat chiar să facă proorocia sa cu privire la distrugerea orașului mincinoasă și să cruce orașul, pentru că ninivitenii s-au pocăit.

Chiar dacă antiohienii se pot încrede în credibilitatea avocatului lor episcopal și în iubirea de oameni a împăratului creștin, trebuie să se încreadă cel mai mult în mila lui Dumnezeu „căci chiar [atunci] când împăratul va fi implorat, iar preotul (adică episcopul Flavian) [îl] va implora, Acesta va sta la mijloc, înmuind inima împăratului și îmboldind limba preotului, îndrumând bine cuvintele acestuia, pregătind cugetul aceluia să primească cele spuse și să încuviințeze cu multă îndurare cererile [lui].” Antiohia este un oraș iubit de Hrostos, de aceea va fi salvat de Acesta de la pieire: „Căci orașul nostru îi este și lui Hristos mai drag decât toate, atât din pricina virtuții străbunilor, cât și din pricina virtuții noastre. Si precum, între Apostoli, Petru L-a proclamat cel dintâi pe Hristos, tot astfel și între orașe, după cum am spus deja, [al nostru] s-a încununat cel dintâi, ca și cu o diademă minunată, cu numele de <creștini.>”⁷⁰⁴ Dacă Dumnezeu S-a arătat gata să cruce un oraș dacă s-ar fi aflat acolo zece drepti, cu atât mai mult va cruce un oraș precum

702 De stat. I, 12, ed. rom., p. 119.

703 De stat. V, 6, ed. rom., p. 288-289.

704 De stat. III, 2, 179-183.

Antiohia unde se află atât de mulți drepți (creștini). Creștinii știu că „amenințarea unui împărat este asemenea cu furia leului” (Proverbe 19,12) dar și că Dumnezeu poate să-l facă pe „acest leu un miel bland.” Toți antiohienii creștini pot deveni soli în favoarea orașului lor pe lângă Împăratul cerurilor, aşa cum episcopul Flavian, din iubire față de oraș și în virtutea misiunii sale de păstor, s-a făcut solie pe lângă împăratul pământesc: „Părintele ne este solie acolo, [iar] noi să ne trimitem solie de aici către Împăratul cerurilor și să-l ajutăm pe acela prin rugăciuni! Mult poate obștea Bisericii dacă înălțăm rugăciuni cu un suflet îndurerat și cu o inimă zdrobită!”⁷⁰⁵ Sfântul Ioan le oferă ca exemplu pe Esteră, care l-a rugat pe Dumnezeu și astfel a reușit să schimbe intențiile criminale ale împăratului perșilor cu privire la poporul evreu. Prin urmare, „dacă o femeie, invocând pentru iudei, a fost în stare să potolească mânia barbară, cu mult mai mult învățătorul nostru rugându-se pentru un asemenea oraș și împreună cu o Biserică atât de mare, va putea să-l convingă pe preablândul și preablajinul împărat.”⁷⁰⁶ Mai mult, episcopul are puterea de a leaga șidezlegă păcatele față de Dumnezeu, prin urmare cu atât mai mult va avea puterea de adezlegă păcatele față de un om, cum este împăratul. De obicei împăratul „obișnuiește să se refugieze la preot pentru ajutor, nu preotul la împărat.” Acum este o situație specială care nu are cum să nu dea câștig de cauză demersului episcopului și izbăvire orașului.⁷⁰⁷ În sfârșit, antiohienii au Postul Mare ca „aliat”

705 De stat. III, 2, ed. rom., p. 182-183.

706 De stat. III, 2, ed. rom., p. 184-185.

707 De stat. III, 2, ed. rom., p. 186-187.

și „ajutor” putând să se roage mai mult pentru izbăvirea orașului lor.⁷⁰⁸

În predica a treisprezecea, aşadar înainte de sfârșitul „crizei statuilor”, dar într-o perioadă de relativă acalmie, Sfântul Ioan îi invită pe antiohieni să reflecte asupra celor întâmplate în oraș, spre a le fi învățătură, aşa cum celor care au supraviețuit un naufragiu le este de folos să analizeze cum anume s-a ajuns la dezastru.⁷⁰⁹

Când Sfântul Ioan descrie propria experiență a vizitei sale la tribunal, după ce a văzut disperarea și deznădejdea celor care făceau obiectul judecății, concluzia pe care dorește să o împărtășească auditoriului este, aşa cum probabil că ne-am fi așteptat, de natură morală: „dacă acum, când judecă niște oameni, nici mamă, nici soră, nici tată, nici nimeni altcineva nu pot să-i scape pe cei învinuitori, chiar de-ar fi nevinovați de cele îndrăznite, cine ne va veni în ajutor când vom fi judecați în fața înfricoșătorului tribunal al lui Hristos?”⁷¹⁰

III.5.2. Imaginea Antiohiei

S-a afirmat pe bună dreptate că Libanius a fost „mai presus de toate un patriot, interesat întotdeauna în a sublinia superioritatea și prosperitatea propriului său oraș.”⁷¹¹ Acest lucru se vede cu prisosință din vestita cu-vântare *Antiohikos*, un encomion rostit de Libanios cu prilejul jocurilor olimpice organizate în suburbia Daph-

708 De stat. III, 3, ed. rom., p. 186-187. Vezi și De stat. V, 6, ed. rom., p. 292-295.

709 De stat. XIII, 1, ed. rom., p. 74-75.

710 De stat. XIII, 2, ed. rom., p. 82-83.

711 Gladville, A History ..., p. 378.

ne în 359.

Sfântul Ioan nu este mai puțin patriot. El își iubește orașul natal la fel de mult ca maestrul său păgân. Doar că pentru el Antiohia are o cu totul altă imagine, pe care o descrie cu grijă în ciclul omiletic dedicat statuilor.

În construirea profilului moral al Antiohiei, Sfântul Ioan apelează la diferite comparații de natură biblică: Antiohia este asemenei dreptului Iov: a avut o mare stră-lucire precum dreptul Iov a fost deosebit de bogat, iar acum este demnă de plâns de către celealte orașe, așa cum Iov a fost demn de plâns de către prietenii săi.⁷¹²

Ca antiohian, Sfântul Ioan suferă pentru profunda rușine ce Antiohia și-a atras-o asupra sa prin revolta împotriva împăratului: „Plâng acum și mă tânguesc, nu din pricina mărimii amenințării la care ne aşteptăm, ci din cauza nebuniei prea mari ce s-a săvârșit. Căci chiar dacă împăratul nu s-ar enerva, nici nu s-ar mânia, nu [ne-]jar pedepsi, nici nu s-ar răzbuna, spune-mi: cum vom suporta rușinea pentru cele întâmplate?”⁷¹³

Imaginea cumplită a Antiohiei a fost, în opinia Sfântului Ioan, refăcută în ochii împăratului și în fața altor orașe mari, ba chiar a capitalei, de către monahii îndrăzneți care au intervenit pentru semenii lor și au trimis scrisori împăratului: „Acum va auzi împăratul de cele ce s-au întâmplat aici, va auzi și orașul cel mare [al Constantinopolului], va auzi întreaga lume locuită că în orașul antiohienilor locuiesc astfel de monahi, care au dat doavadă de o îndrăzneală apostolică. Și citindu-se acum

712 De stat. II, 1, ed. rom. 124-127. Dreptul Iov este oferit ca exemplu și în Omil IV, 2, ed. rom., p. 230-233; IV, 5, ed. rom., p. 244-247; Omil V, 1, ed. rom., p. 256-263; Omil VI, 3, ed. rom., p. 322-323.

713 De stat. II, 1, ed. rom. p. 126-127.

scrisorile la curtea imperială, toți se vor mira de curajul lor, toți vor ferici orașul nostru, iar noi vom înlătura faima cea rea.”⁷¹⁴

Sosirea neașteptată a monahilor în oraș i-a dat acestuia profilul ideal: „Iar orașul nostru devenise dintr-o dată mănăstire. Nimeni nu l-ar fi înfrumusețat mai mult, dacă ar fi ridicat în piață statui de aur, cum este acum [de] strălucit și de vestit, înfățișându-și statuile cele frumoase ale virtuții și arătându-și bogăția ce-i este proprie.”⁷¹⁵ Suferința a înfrumusețat Antiohia: „Acum orașul seamănă cu o femeie distinsă, liberă și cumpătată; teama a făcut-o mai blândă și mai chibzuită, și a scăpat-o de acei ticăloși care au îndrăznit cele ce s-au întâmplat.”⁷¹⁶

În omilia XVII, Sfântul Ioan discută problema cinstei Antiohiei care ar fi fost luată de către împărat prin suspendarea statului de metropolă. După ce arată că cinstea unui oraș poate fi trădată numai de către locuitoarii ei și nu de altcineva, Sfântul Ioan relevă în ce anume constă, în opinia sa, cinstea unei așezări urbane. Aceasta nu este dată de statutul de metropolă, de clădirile frumoase sau de faima în rândul altor orașe, ci de „virtutea și pietatea celor care locuiesc” în respectivul oraș.” Apoi el vorbește în detaliu despre cinstea Antiohiei, care are impresionante rădăcini istorice, putându-se constitui drept exemplu de urmat pentru timpurile prezente. Elementele amintite sunt, pe scurt, următoarele:

_____ la Antiohia, ucenicii Domnului s-au numit

714 De stat. XVII, 2 , ed. rom., p. 216-217.

715 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 218-219.

716 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 226-227.

pentru prima dată creștini (cf. Fapte 11, 26). „Nici un oraș de pe fața pământului nu se bucură de aceasta, nici măcar orașul lui Romulus”;

_____ în vremea Apostolilor, Antiohia a ajutat Ierusalimul pe vreme de foamete (cf. Fapte 11, 28-29);

_____ Antiohia a refuzat introducerea de practici iudaice aduse de unii de la Ierusalim (cf. Fapte 15, 1 și urm.);

În concluzie: „Aceasta [este] cinstea orașului, aceasta întâietatea [lui], acest lucru îl face metropolă, nu pe pământ, ci în cer! Căci toate celelalte măriri sunt supuse stricăciunii și trecătoare ... Pentru mine, un oraș care n-are cetăteni iubitori de Dumnezeu este mai neînsemnat decât orice sat.”⁷¹⁷ Prin cele spuse Sfântul Ioan urmează filosofia politică a profețiilor Vechiului Testament. Nu au numit aceștia Ierusalimul, locul unde se află templul cel sfânt, „peșteră de tâlhari (cf. Ieremia 7, 11; 12, 9) când locuitorii săi au devenit imorali? Pentru că erau pline de păcate Sodoma și Gomora au avut parte de mânia lui Dumnezeu, în vreme ce locul mic, dar plin de virtute unde trăia Avraam a fost cruțat de Dumnezeu.

După ce aduce o serie de argumente în favoarea teoriei sale legate de cinstea unui oraș, Sfântul Ioan adaugă cu grijă: „Spun aceste lucruri, așteptându-mă ca orașul [nostru] să primească iarăși această distincție și să se arate în întâietatea ce-i este proprie; căci împăratul este iubitor de oameni și iubitor de Dumnezeu. Însă vreau ca voi, chiar de ne va fi redată [această întâietate], să nu vă semețiți.”⁷¹⁸ Acest citat arată că Sfântul Ioan dă

717 De stat. XVII, 2 , ed. rom., p. 221-225.

718 De stat. XVII, 2, ed. rom., p. 230-231.

totuși doavadă de realism: profilul ideal al orașului este acela de a fi o cetate creștină; arată însă că înțelege și rolul statutului politic de metropolă de care s-a bucurat și care speră să-i fie redat.

În schimb, Sfântul Ioan nu arată niciun respect pentru moștenirea păgână-idolatră a Antiohiei. De aceea el scrie fără rezerve următoarele despre suburbia Daphne: „Când vrei să faci lauda orașului, nu-mi vorbi mie de suburbia Daphne, nici de mulțimea și de înălțimea chiparoșilor, nici de izvoarele de apă, nici de oamenii cei mulți care locuiesc în oraș, nici de faptul de a-și putea petrece timpul în piață până în miez de noapte fără nici o teamă, nici de belșug de mărfuri. Toate acestea sunt [lucruri] sensibile și durează până la [sfârșitul] acestei vieți. Dar dacă vei putea să vorbești de virtute, de blândețe, de milostenie, de privegherile de noapte, de cumpătare și de filosofia sufletului, de la acestea împodobești orașul! Când acestea aparțin chiar și celor ce locuiesc în pustie, fac pustia mai strălucită decât orice oraș! și iarăși, dacă acestea lipsesc locuitorilor celui [mai mare oraș], [acela devine] mai neînsemnat decât toate!”⁷¹⁹

III.6. Evaluare finală și concluzii

Din cele prezentate mai sus rezultă clar că Sfântul Ioan și Libanius reprezintă „două modele diferite de ordine politică în societatea antică târzie: Libanius rămâne fidel modelului tradițional, în care autoritățile politice dețin locul de frunte în oraș și ele sunt cele care stau

719 Sf. Ioan Hrisostom, *De stat.* 17, 2, ed. rom., p. 230-231.

în permanentă legătură cu palatul imperial, câtă vreme Ioan inaugurează o nouă concepție, în care creștinismul și reprezentanții lui joacă un rol important într-o societate care se încreștinează tot mai mult.”⁷²⁰

La întrebarea: *cine anume a contribuit mai mult la salvarea Antiohiei*, Paverd argumentează că la aceasta a contribuit atât inițiativa creștină cât și cea păgână,⁷²¹ fapt pe care nu-l putem nega. Dacă însă mergem mai departe și ne întrebăm: *cine a contribuit mai mult la salvarea Antiohiei*, atunci răspunsul nu poate fi decât: creștinii. Acest lucru îl recunoaște indirect și Libanius când îi atribuie rolul de salvator al orașului lui Caesarius, *magister officiorum*. Evident însă că Libanius nu vede în acesta creștinul, ci funcționarul imperial. Știm de la Libanius însuși că antiohienii l-au dezaprobat când a afirmat că acest Caesarius și nu Flavian a salvat orașul în fața împăratului.⁷²²

Este firesc ca la final să ne punem întrebarea: *cine anume a avut de câștigat de pe urma afacerii statuilor*, păgânii sau creștinii? Potrivit Sfântului Ioan, câștigul imediat a fost al Bisericii. În *Omilia I, I la Anna* el arată că mulți dintre păgâni, impresionați de rolul pe care l-a jucat episcopul Flavian în salvarea orașului, s-au convertit la creștinism (PG 54, 634). De asemenea am pu-

720 Adrian Podaru, *Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat...*, p. 44-45 apud J. L. Stephens, *Ecclesiastical and imperial authority in the writings of John Chrysostom: A reinterpretation of his political philosophy*, University of California, Santa Barbara, 2001 (teză de doctorat nepublicată).

721 Paverd, *St. John Chrysostom, the Homilies ...*, p. 135-156.

722 Libanius, *Autobiography*, secțiunea 254 în *Autobiography and Selected Letters*, vol. I, Loeb Classical Library 478, Cambridge, Massachusetts, 1992.

tea afirma că pentru Sfântul Ioan personal, implicarea în „criza statuilor” i-a adus o deosebită popularitate în rândul antiohienilor și a contribuit, foarte probabil, la promovarea lui ca episcop al Constantinopolului. Chiar și Fericitul Ieronim, care mai târziu se va ridica împotrivă lui, l-a trecut în rândul „bărbaților iluștri.”⁷²³ Așa cum arată J. N. D. Kelly, prin prestația sa în cadrul crizei statuilor, Sfântul Ioan s-a dovedit a fi „un maestru al artei predicii politice.”⁷²⁴

Au pierdut păgânii din Antiohia de pe urma crizei statuilor? Răspunsul cel mai simplu ar fi: direct nu au pierdut, însă și-au dat seama de limita capacitatei lor de a mai determina soarta unui oraș care devinea tot mai creștin. S-a arătat că Libanius „nu a avut niciodată o înțelegere reală a naturii creștinismului și a putut vedea doar unele dintre aspectele mai puțin atractive ale noii religii, așa cum au fost ele îintruchipate în comportamentul uneori reprobabil al călugărilor din jurul Antiohiei. O parte din prietenii și învățățeii lui Libanius au fost creștini și pentru ei ca persoane el pare să fi simțit respect și stimă; a privit însă creștinismul însuși ca o forță subversivă și ne-elenistă, pe care a ignorat-o în întregul ei.”⁷²⁵ S-a observat că spre deosebire de Themistius care s-a confruntat cu creștinismul sau Iulian care a încercat să-l distrugă, atitudinea lui Libanius a fost mai degradă să ignore această nouă realitate a orașului său natal. Criza statuilor ar fi fost o sansă pentru păgâni să înțeleagă că lumea așa cum o știau și concepeau ei se apro-

723 Donald Attwater, *St. John Chrysostom* ..., p. 53.

724 J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom* ..., p. 82.

725 G. Downey, *A History of Antioch* ..., p. 379.

pia de sfârșit. Libanius însă era în mod evident artizanul unei legături elementare între cultele păgâne, literatura greacă și tradiția păgână.⁷²⁶ El făcea parte din acea categorie de intelectuali păgâni care a încercat să extindă peste domnia lui Iulian idealul de păstrare a culturii și educației păgâne.⁷²⁷ Mijloacele politice nu-i mai erau la îndemână, dar Libanius pare a fi fost convins că acestea nu sunt neapărat necesare pentru a învinge. De aceea a continuat să fie un promotor al valorilor păgâne până la moartea sa.

În concluzie:

(1) Atât Sfântul Ioan cât și Libanius, atât creștinii cât și păgânii și-au dorit ca orașul lor natal, Antiochia, să fie cruțat de către împărat. În acest sens ei construiesc strategii paralele și concurente de apărare a acestuia în fața împăratului și a reprezentanților săi.

(2) Există o serie de puncte comune în modul în care cei doi descriu revolta și evenimentele ulterioare, precum și în argumentația dezvoltată. Astfel, ambii autori descriu plecările masive ale antiohienilor din oraș de frica răzbunării împăratului, ambii încearcă să-i convingă pe aceștia să nu plece și ambii pun responsabilitatea principală a revoltei care a dus la distrugerea statuilor pe seama unor puteri demonice, a unor străini sau a unui număr mic de persoane.

(3) În vreme ce în centrul demersului creștin de salvare a orașului se află misiunea episcopului Flavian,

726 David G. Hunter, *Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem* în StPatr. 22 (1989), p. 131.

727 Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin, 1963, p. 81.

iar aceasta este prezentată în detaliu de către Sfântul Ioan, Libanius nu pomenește nimic despre ea. Mai mult, Libanius se plângе împăratului că orașul nu a putut să trimită o delegație spre a-și pleda cauza. Peste mai bine de o sută de ani, păgânul Zosimos, pentru a salva onoarea postumă a păgânilor, a inventat o delegație păgână condusă de Libanius care ar fi salvat Antiohia.

(4) Atitudinea celor doi antiohieni față de delegația împăratului și deciziile aduse de ei este diferită. Sfântul Ioan vede în cei doi creștini apartenența lor la Biserică, Libanius vede în ei pe funcționarul public al unui Imperiu care pentru el este elenistic. Pentru Sfântul Ioan, închiderea teatrelor, a hipodromului și a băilor publice înseamnă un progres moral. Anchetele realizate de cei doi la Antiohia sunt pentru Sfântul Ioan un bun prilej de a fi alături de popor. Atitudinea lui față de autorități nu diferă însă cu nimic de cea a oricărui cetățean onest: respectă autoritățile și le înțelege rolul în cetate.

(5) O diferență fundamentală între Sfântul Ioan și Libanius este modul în care este percepțul rolul monahilor. Pentru Sfântul Ioan ei au contribuit fundamental la salvarea orașului. Libanius nu numai că nu amintește acest aspect, dar consideră monahismul ca fiind tot ce putea exista mai negativ în lume. Pentru Sfântul Ioan, ei reprezintă adevărata filosofie.

(6) Criza statuilor are pentru Sfântul Ioan un profund sens moral. Aceasta trebuie să ducă la transformarea și progresul moral al creștinilor și, dacă este posibil, la convertirea păgânilor. Exemplul creștinilor plini de nădejde în Dumnezeu, rugători, dar și dedicați salvării orașului lor ar fi trebuit să-i apropie pe păgâni și pe evrei de Biserică. Pentru Libanius, criza statuilor pare să fi

fost un prilej de a arăta că elenismul poate fi soluția la îndemână pentru salvarea unui oraș pe care el îl percepă ca aparținând cu totul vechilor tradiții.

(7) Atât Libanius cât și Sfântul Ioan dau dovedă de un autentic patriotism față de orașul natal. Doar perceptiile asupra imaginii acestuia sunt fundamental diferite. Pentru Libanius, Antiohia este cetatea elenistică, plină de zei și temple, centru al culturii păgâne aşa cum este descrisă în *Antiochikos*. Pentru Sfântul Ioan, Antiohia este orașul bogat în tradiții apostolice care-i obligă pe antiohieni să fie exemplu pentru alții, dar și să învețe de la toți, inclusiv de la păgâni.

Excurs: Stătuile în istoria Antiohiei până la „afacerea stătuilor”

Am putea afirma că biografia Sfântului Ioan se leagă în mod interesant de unele din stătuile din orașele unde el a activat: Antiohia și Constantinopol. La Antiohia a devenit deosebit de iubit de către credincioșii săi după ce a rostit vestitele „omiliile despre statui” cauzate de înțâmplarea nefericită a distrugerii stătuilor familiei imperiale a lui Teodosie cel Mare de către un grup nemulțumit de noile impozite dictate asupra orașului. La Constantinopol, relațiile arhiepiscopului Ioan cu împărăteasa Eudoxia s-au înrăutățit mai ales după ce a criticat aşezarea unei stătu a acesteia în apropierea bisericii unde el predica. Prin urmare doresc să prezint aici stătuile din Antiohia despre care știm că au existat în istoria acestui oraș până la „afacerea stătuilor.” Cu puține excepții, cele mai multe dintre ele încă împodobeau Antiohia când Sfântul Ioan a trăit acolo.

Zeii iubeau Antiohia, iar dacă în alte orașe se certau între ei, aici conviețuiau în pace.⁷²⁸ Așa descrie, Libanius, cu mult talent retoric, diversitatea religioasă păgână a Antiohiei. Într-adevăr Antiohia pare să fi fost un fel Olimp urban al zeilor, unde toți erau prezenți prin statuile lor.⁷²⁹

Numele Antiohiei păgâne se leagă de statuia lui Tyche⁷³⁰ a Antiohiei. Potrivit lui Malalas, Tyche era o reprezentare a fecioarei care ar fi fost sacrificată, potrivit legendei, de Seleukos I. Nikanor la întemeierea orașului: „El (arhitectul care a făcut planurile de întemeiere al Antiohiei) a ridicat o statuie de bronz a unei figuri umane, fecioara care a fost sacrificată ca tyche a orașului, deasupra râului (Orontes), iar el (adică Seleukos) a adus imediat un sacrificiu acestei tyche.”⁷³¹ Potrivit lui Pausanias,⁷³² autorul statuii lui Tyche din Antiohia a fost Euty-

728 Libanius, *Antiochikos*, XI, 66-67, ed. germ., p. 30;

729 Victor Schultze, *Antiochia*, vol. III, *Altchristliche Städte und Landschaften*, Gütersloh, 1930, p. 142.

730 Tyche (gr. protectoarea; norocul) nu era propriu-zis o zeită, ci patroana orașului. Prima “Tyche” cunoscută a fost cea din Antiohia, după care această formă de protecție urbană s-a răspândit în întreaga Asie Mică și nu numai. Deși numele ei aduce aminte de Agathe Tyche din elenismul secolului IV î. Hr., Tyche a Antiohiei, protectoare a urbei pare a fi rezultatul întâlnirii dintre cultura greacă și cultul oriental al zeițelor Astarte/Atargatis, căci respectivul cult nu își are originea în cultura greacă. (Vezi despre acest subiect vezi Eva Christof, *Das Glück der Stadt. Die Tyche von Antiochia und andere Stadtythen*, p. 29, și concluziile de la p. 81-83)

731 Malalas, *Cronica*, VIII, 13, ed. eng., p. 106.

732 Pausanias, *Description of Greece*, 6, 2, 7, trad. de W. H. S. Jones și H. A. Ormerod, *The Loeb Classical Library* vol. 297, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1935, consemnează că statuia se bucura de o deosebită cinste la antiohieni: “Acest Eutychides a făcut pentru sirienii de pe Orontes un chip al lui Tyche, care este foarte

chides din Sikyon. Tyche a fost protectoarea păgână și în același timp simbolul acesteia. Împăratul Iulian Apostalul o amintește de mai multe ori în operele sale. Când a intrat în conflict cu preotul Diodor de la Antiohia, viitorul episcop de Tars, el a invocat ajutorul lui Tyche pentru a scrie împotriva lui.⁷³³ Există o statuie de marmoră a acestei Tyche păstrată la Vatican și care este considerată a fi o replică fidelă a originalului de bronz descris mai sus. De asemenea, există emisiuni monetare din vremea romană (Traian: 98-117 și Valerian: 253-260) care o reprezintă pe Tyche.⁷³⁴ La Antiohia, Seleukos a construit o statuie a Tychei Antigonia, pentru a da satisfacție locuitorilor acestui oraș deportați în Antiohia după cucerirea orașului lor, dar și pentru a-i mulțumi zeiței pentru succesul cuceririi și a o îmbuna după ce i-a distrus orașul. Potrivit lui Malalas, această statuie era plasată într-un *tetrakionion* și avea un altar de jertfă în fața ei.⁷³⁵

Alte statui le aduceau aminte antiohienilor despre întemeierea orașului lor. Seleukos a ridicat o statuie de piatră a vulturului lui Zeus care, potrivit legendei întemeierii orașului, i-a arătat acestuia locul unde să construască Antiohia. Așa cum ne spune Malalas, aceasta se afla amplasată în afara orașului.⁷³⁶ Tot Seleukos a poruncit ridicarea unei statui de marmoră a preotului Amphion care l-a ajutat la sacrificiu adus la întemeierea

cinstit printre localnici. ” (ed. eng., p. 11);

733 Vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 121, cu indicațiile bibliografice.

734 C. Bosch, *Die kleinasiatische Münzen der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1931, partea II, vol. I, p. 254.

735 Malalas, *Cronica*, VIII, 14, ed. eng., p. 106.

736 Malalas, *Cronica*, VIII, 16, ed. eng., p. 106.

orașului. Aceasta era plasată în vremea lui Malalas „în interiorul porții cunoscute cu numele de Romanesian.”⁷³⁷

Seleukos a așezat la Antiohia o statuie a lui Zeus Keraunios⁷³⁸, probabil în templul acestuia unde, potrivit legendei, a fost adusă jertfa pentru a se identifica locul potrivit pentru construirea orașului. Această statuie a fost trimisă, împreună cu cea a Athenei, de la Antiohia la Roma în anul 51-50 î. Hr.

De asemenea, pentru a-i mulțumi pe athenienii aduși de la Antigonia, Seleukos a construit o statuie a zeiței Athena.⁷³⁹ Aceasta este una dintre statuile trimise spre Roma în 51-50 î. Hr. Populația adusă din Antigonia i-a ridicat o statuie de bronz lui Seleukos I Nikanor în care era reprezentat cu un corn de taur la frunte, cinstind astfel puterea întemeietorului.⁷⁴⁰ O statuie înfățișând un cap de cal cu o cască aurită era de asemenea plasată în afara orașului dincolo de Orontes. Aceasta aducea aminte de victoria lui Seleukos asupra lui Antigonius și purta inscripția: „Cu acesta, Seleukos l-a fugărit pe Antigonius și a fost protejat; iar întorcându-se și cucerindu-l, l-a distrus.”⁷⁴¹

O altă statuie vestită a Antiohiei, care a existat de la începuturile orașului, a fost cea a lui Apolo din templul dedicat acestuia de la Dapne. Această statuie este considerată a fi opera sculptorului athenian Bryaxis care se presupune că a realizat și o statuie a lui Seleukos.⁷⁴²

737 Malalas, *Cronica*, VIII, 17, ed. eng., p. 107.

738 Malalas, *Cronica*, VIII, 212, 31, ed. eng., p. 111.

739 Malalas, *Cronica*, VIII, 201, 15, ed. eng., p. 106.

740 Libanius, *Oratio II, Antiochikos*, 92, ed. germ., p. 33.

741 Malalas, *Cronica*, VIII, 203, 17, ed. eng., p. 107.

742 Vezi C. Robert, art. *Bryaxis* în *Realencyklopädievol.* III, p.

Libanios⁷⁴³ ne oferă o descriere amănunțită a acestei statui. De asemenea și istoricul bisericesc Filostorgiu: „Statuia lui Apolo era realizată în felul următor: corpul [acesteia] fusese făcut dntr-un singur butuc de viață-de-vie care, cu o măiestrie cu totul minunată, fusese modelat în aşa fel încât să închipuie o singură formă; veșmântul care îl încadra de jur împrejur era acoperit de aur și, împreună cu părțile vizibile și neaurite ale corpului, strălucea cu o frumusețe de nedescris. Statuia stătea cu o liră în mâini ca și cum ar fi condus un cor, iar pletele și coroana de dafin erau poleite din belșug cu aur, pentru ca ea să strălucească și să ofere cea mai mare plăcere pri-vitorilor. Două pietre mari de hiachint, în cinstea Tânărului Hiachint, fiul lui Amiclas, îi țineau loc de ochi. Iar mărimea și frumusețea acestor pietre prețioase dădeau întotdeauna statuui un aer de mare frumusețe, cei care o făcuseră așezându-le în aşa fel încât să îi sporească ne-măsurat măreția, pentru a însela pe cât mai mulți dintre cei care ar fi privit-o, împingându-i prin extraordinara frumusețe a formei sale să i se închine.”⁷⁴⁴

Istoricul bisericesc Sozomen, care presupune că templul lui Apolo de la Daphne a fost construit de către însuși întemeietorul Antiohiei, Seleukos I Nikanor, amintește despre această statuie a lui Apolo: „Păgânii de asemenea au manifestat o mare reverență pentru acest loc (Daphne n. n.) datorită unei statui foarte frumoase a lui Apolo Daphnic care se afla acolo, precum și un tem- plu magnific și scump, presupus ca fiind construit de Se-

916-920.

743 Libanius, *Epistola* 60, 9.

744 Filostorgiu, *Istoria bisericească*, VI, 8a, ed. rom., p. 217.

leukos, tată lui Antiochus.”⁷⁴⁵ Această statuie a ars odată cu templul lui Apolo în care se afla, la 22 octombrie 362, în vreme ce Iulian se afla la Antiohia.

Libanius⁷⁴⁶ ne relatează un eveniment care a avut loc în vremea regelui seleucid Antioch II Theos (261-247/246 î. Hr.) Istoria l-a reținut sub numele de “zeii din Cipru” Evenimentul pare a fi legat de colonizarea cipriotilor în nou-construitul oraș Antiohia. Relatarea spune că zeii ciprioti s-au temut să migreze spre Antiohia, de aceea au cerut consultarea vestitului oracol a Pythiei. Antioch II Theos a trimis un reprezentant să rezolve chestiunea în cauză. Trimisul a comandat realizarea de statui replici exacte a statuilor originale, pe care le-a luat cu el în Antiohia, în vreme ce copiile, perfecte – ne asigură Libanios – au rămas în Cipru. Nu știm cât de veridică este relatarea lui Libanius sau dacă nu cumva cei care s-au opus călătoriei nu vor fi fost zeii, ci locuitori ciprioti care nu doreau să se vadă fără zeii protectori, cert este că relatarea indică introducerea unor culte păgâne cipriote la Antiohia. Libanius nu ne dă numele zeilor legați de această istorisire.

Antioch IV Epiphanes (175-163 î. Hr.) a realizat mai multe proiecte de mari dimensiuni la Antiohia, dând orașului dimensiuni monumentale. Din vremea lui provine o statuie de bronz cu propria reprezentare îmblânzind un taur, donată de locuitorii din Cilicia pentru că i-a scăpat de o bandă de hoți care teroriza zona munților Taurus.⁷⁴⁷ Potrivit lui Ammianus Marcellinus, statuia lui Zeus Ni-

745 Sozomen, *Istoria bisericească*, 4, 19, ed. eng. p. 488.

746 Libanius, *Antiochikos* 11, ed. germ., p. 110-113.

747 Libanius, *Oratio 11, Antiochikos*, 123, ed. germ., p. 37.

kephoros din templul lui Zeus din Antiohia a fost construită în vremea lui Antioch IV.⁷⁴⁸

În secolul al II-lea î. Hr. când statul seleucid cu capitala la Antiohia se afla în profundă criză, au avut de suferit și statuile orașului. Regele seleucid Alexandru II Zabinas implicat în luptele interne pentru putere, din lipsă de bani, a luat imaginea de aur a Victoriei care susținea statuia lui Zeus și a topit-o, spre a face rost de bani. Pentru a-și justifica sacrilegiul, a glumit spunând că „Victoria i-a fost oferită lui de către Zeus.” După câteva zile a luat și statuia lui Zeus spre a o topi, ceea ce a dus la revolta populației.⁷⁴⁹ Avem astfel în istoria Antiohiei o revoltă a antiohienilor păgâni împotriva unui rege păgân care a dorit să topească o statuie a unui zeu. Tot în această perioadă, Antioch IX Cyzicenus (114-95 î. Hr.) a luat o statuie a lui Zeus și a topit-o spre a face rost de fonduri, după care a înlocuit-o cu o imagine similară, doar poleită în aur. Această faptă a rămas proverbială pentru falsă și absurdă cinstire a zeilor, fiind dată mai târziu ca exemplu în acest sens de către Clement Alexandrinul: „Și Antiochus de Cyzicus, având probleme cu banii, a poruncit ca statuia lui Zeus, înaltă de cincizeci de coți, să fie topită și o alta asemenea ei, de un material mai puțin valoros, placată cu aur, să fie ridicată în locul ei.”⁷⁵⁰

La Antiohia existau statui construite de romani. Julius Caesar (49-44 î. Hr.) a construit o *basilica* (nu o biserică în sens creștin!) numită *kaisarion* care cuprin-

748 Ammianus Marcellinus, *History*, 22, 13, 1, ed. rom, p. 312.

749 Vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană* ..., p. 75.

750 Clement Alexandrinul, *Exhortation to the Heathen*, (*Protrepitcul*) 4, 52, 3, ANF vol. 2, Alexander Roberts și James Donaldson (editori), p. 255.

dea o curte deschisă și o absidă în fața căreia se afla o statuie a lui Cezar și una a lui Tyche a Romei.⁷⁵¹ Statuia lui Caesar foarte probabil că a servit ca obiect al cultului lui „Julius cel divin”⁷⁵² pentru că edificiul din care făceau parte a devenit simbol al stăpânirii romane la Antiohia. În vremea lui Octavian Augustus (31 î. Hr.-14 d. Hr.) s-a construit la Antiohia, afara cartierului Epiphania, o « poartă de est » a orașului, pe drumul care ducea spre Berea, deasupra căreia se afla statuia lupoaicei cu Romulus și Remus.⁷⁵³ Era un alt semn al stăpânirii romane asupra Antiohiei.

După ce Titus a cucerit Ierusalimul în anul 70 d. Hr., a revenit la Antiohia, locul de unde și pornise în campania sa. În afara Antiohiei, în drumul spre Daphne⁷⁵⁴, el a așezat o figură a unui heruvim care se presupunea a fi un heruvim din templul din Ierusalim. La poarta orașului a așezat o figură de bronz a Lunei cu patru boi uitându-se spre Ierusalim. Acest grup statuar dorea a aminti faptul că Ierusalimul a fost ocupat pe lună plină,⁷⁵⁵ dar de fapt era mai degrabă un simbol al lui Aeternitas. Plasarea acestor figuri în acea parte a orașului unde se afla un cartier evreiesc a fost un simbol al biruinței asupra lor și un afront adus cestora. Regiunea a ajuns să fie cunoscută ca fiind « a heruvimilor ». Tot în amintirea înfrângerii evreilor, la Daphne a fost construit un teatru pe locul

751 Malalas, *Cronica* 216, 19-21, ed. eng., p. 114.

752 Vezi Dio Cassius, *Roman History* LI, 20, *The Loeb Classical Library* 83, Books LI-LV, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1917, p. 55-61.

753 Malalas, *Cronica*, X, 235, 10, p. 125.

754 Malalas, *Cronica* XI, 281, 4-5, ed. eng., p. 149.

755 Iosif Flaviu, *Războiul iudaic* 6, 291 și urm.

unde s-ar fi aflat o sinagogă. Pe teatru s-a pus inscripția : EX PRAEDA IVDEA. Teatrul avea și o statuie a lui Vespasian.⁷⁵⁶

Malalas ne relatează o istorie deosebit de interesantă petrecută în vremea împăratului Traian (98-117) la Antiohia. Au fost cinci femei creștine din Antiohia au fost martirizate. Întrucât au spus în timpul interogărilor că nu se tem de moarte întrucât vor învia din nou, trupurile lor au fost arse, iar cenușa oaselor amestecată cu bronz. Din materialul obținut a fost făcută apoi vesela folosită la apa fierbinte din baia publică construită mai apoi de Traian la Antiohia. Când baia a fost dată în folosință, oricine mergea acolo avea amețeli și cădea, încât trebuia să fie scos afară. Când împăratul Traian aflat de aceasta, a poruncit să fie luate vasele de bronz și să fie turnate cinci statui de bronz ale acelor femei, zicând în mod ironic despre speranța creștinilor în învierea morților: <Iată, eu sunt cel care le-am înviat din morți, aşa cum au spus ele, și nu Dumnezeul lor.> Statuile respective existau încă la Antiohia în vremea lui Malalas.⁷⁵⁷

Împăratul Hadrian (117-137) a construit un mic templu dedicat lui Traian și un *nymphaion* unde a pus o proprie imagine ce urma să fie venerată ca și zeu.⁷⁵⁸ Tot el a construit la Daphne un sistem nou de captare a mai multor izvoare spre a folosi în mod mai eficient resursele de apăi. Edificiul apare și pe mozaicul Yakto.⁷⁵⁹ Acest edificiu pare a fi cuprins și un templu al lui Nymph care

756 Kraeling, *The Jewish Community of Antioah ...*, p. 140.

757 Malalas, *Cronica*, XI, 276 10-277, 1, ed. eng., p. 146.

758 Malalas, *Cronica*, 198, 23-201, ed. eng., p. 105.

759 Despre mozaicul Yakto vezi Daniel Buda, *Hristologia antiohiană...*, p. 31-32.

avea o statuie a lui Hadrian prezentat ca Zeus, ținând în mâna sfera cerească.⁷⁶⁰ Acestea sunt alte mărturii legate de practicarea cultului împăratului la Antiohia.

Împăratul Comodus (180-192) care a reintrodus jocurile olimpice la Antiohia, a construit un întreg complex care cuprindea stadion, o baie publică precum și o statuie a lui Zeus Olympianus, patronul jocurilor olimpice.⁷⁶¹ După moartea lui Comodus, antiohienii i-au ridicat, ca semn de recunoștință, o statuie la Antiohia.⁷⁶²

Maximin, care s-a aflat la Antiohia în iarna anului 311-312, a ridicat o statuie a lui Zeus Philios care era capabilă să acționeze precum un oracol. Aceasta a transmis mesajul că creștinii sunt adversari ai zeului și că ar trebui expulzați din oraș. Aceste mesaje ale oracolului, transmise în prezența lui Maximinus, l-au satisfăcut pe acesta în mod deosebit și a intensificat persecuția creștinilor antiohieni.⁷⁶³

Există o relatată consemnată de Malalas, care arată că la Antiohia au existat mult mai multe statui decât ne arată izvoarele istorice. Potrivit lui Malalas, un oarecare Plutarh, care a fost însărcinat cu construirea Marii Biserici din Antiohia, în vremea lui Constantin cel Mare, în timpul săpăturilor pentru construcție, a scos la iveală o statuie de bronz a lui Poseidon care a fost ridicată cu multă vreme înainte ca talisman împotriva cutremurelor. Probabil chiar un cutremur a îngropat această statuie, rămânând uitată acolo. Plutarh a topit statuia găsită și a

760 Malalas, *Cronica*, XI, 278, 8-11, ed. eng., p. 147.

761 Malalas, *Cronica*, XII, 283, 4-9, ed. eng., p. 151.

762 Malalas, *Cronica*, 286, 4-5, ed. eng., p. 152.

763 Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* Eusebiu HE 9, 11,5, ed. rom., p. 359.

turnat o nouă statuie a lui Constantin pe care a așezat-o în afara pretoriului. Malalas arată că statuia a fost însotită de inscripția BONO CONSTANTINO.⁷⁶⁴ Pornind de la această relatată, putem presupune și alte statui vor fi avut o soartă similară.

Avem o știre interesantă legată de sederea lui Jovian (363-364) la Antiohia, spre sfârșitul anului 363, după ce a revenit ca împărat din campania antipersană. În contextul neînțelegerilor cu antiohienii și a stării de tensiune din oraș, Ammianus Marcellinus ne informează că de la statuia cezarului Maximianus care se afla în vestibulul palatului a dispărut sfera de aramă, simbol al puterii imperiale. Aceste semne precum și altele (apariția unor comete, căderea grinzelor tavanului din sala de consiliu a orașului) au fost interpretate de către autorul păgân drept „manifestări ale divinității (păgâne n. n.) ofensate” și semne prevestitoare ale unor nenorociri.⁷⁶⁵

Împăratul Valens (364-378) care a stat cea mai mare parte a domniei sale la Antiohia, a construit forumul numit mai târziu „al lui Valens.” Acest edificiu mare, care ne este descris în detaliu de către Malalas⁷⁶⁶ a cuprins trei statui ale lui Valentinian I care era augustul senior aflat încă în viață. Una dintre ele a fost plasată pe o columnă în mijlocul unui spațiu deschis al forumului. Alte două au fost plasate în absidele laterale ale *kairion-ului*.⁷⁶⁷

764 Malalas, *Cronica* 318, 20-21, ed. rom., p. 173.

765 Ammianus Marcellinus, *Istoria romană* 25, 10, 1-2, ed. rom., p. 403.

766 Malalas, *Cronica*, 338,19-339,19, ed. rom., p.184.

767 Vezi pentru descriere Malalas, *Cronica*, 339, 10-15, ed. rom., p. 185.

Concluzii finale: Principalii factori ai complexității conviețuirii dintre creștini și păgâni în Antiohia secolelor II-IV

Nu doresc să repet aici concluziile pe care le-am formulat la sfârșitul fiecărei părți din prezentul volum. Mi se pare mai util să amintesc câțiva dintre factorii care formează, în opinia mea, complexitatea conviețuirii dintre creștini și păgâni în Antiohia secolelor II-IV.

Dimensiunea Bisericii. Pentru Teofil al Antiohiei, Biserica este asemenei unei insule în mijlocul unei mări învolburate, oferind un liman liniștit celor care o caută.⁷⁶⁸ În schimb, pentru Sfântul Ioan Hrisostom, Biserica este capabilă să vină în sprijinul orașului atât prin intervenția episcopului ei în fața împăratului la Constantinopol cât și prin rugăciunile credincioșilor antiohieni. „Mult poate obștea Bisericii”⁷⁶⁹ sau Biserica este „mama comună a noastră, a tuturor, desfăcându-și sănurile și primindu-vă cu brațele deschise”⁷⁷⁰ sunt cuvinte ale Sfântului Ioan care arată că în vremea sa Biserica avea încredere nu numai în forța ei spirituală, ci și în puterea ei de a se implica direct în rezolvarea unei chestiuni legate de viața cotidiană a Antiohiei. Aceste două imagini despre Biserica Antiohiei pe care cei doi episcopi au condus-o în perioade diferite – și la nivele diferite, adică de episcop

768 Ad A. 2, 14, ed. rom., p. 306; ed. eng., p. 51.

769 De stat. III, 2, ed. rom., p. 182-183.

770 De stat. VI, 1, ed. rom., p. 306-307.

În cazul lui Teofil, respectiv de preot în cazul Sfântului Ioan – relevă dimensiunea acesteia: în vremea lui Teofil, Biserica era în minoritate și căuta să se apere împotriva atacurilor venite din partea filosofilor păgâni, să arate că persecuțiile împotriva ei nu sunt justificate, dar și să-și definească propria doctrină. În vremea Sfântului Ioan, Biserica creștină era cea mai importantă comunitate religioasă a Antiohiei, chiar dacă, în opinia mea, nu forma majoritatea. În vremea prezenței lui Iulian la Antiohia, dimensiunea Bisericii creștine nu putea să fie decât similară cu cea din vremea când Sfântul Ioan era preot, poate puțin mai mică. *Cu cât Biserica creștină a crescut în numărul membrilor ei, cu atât a devenit un partener mai complex pentru păgâni.*

Orașul. Pentru Teofil, Antiohia este un oraș plin de temple păgâne, cu biblioteci în care pot fi citite operele autorilor păgâni și unde creștinii au deja o identitate clară și se remarcă prin morala lor deosebită. Biserica are toate datele necesare pentru a crește, dar este încă o minoritate nesemnificativă numeric. Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, Antiohia este un oraș cu o reputație deosebită pentru că acolo au fost numiți ucenicii Domnului pentru prima dată creștini, pentru că comunitatea antiohiană a ajutat la nevoie comunitatea din Ierusalim și s-a opus iudaizanților. Trecerea timpului și creșterea dimensiunilor Bisericii le-a permis autorilor creștini antiohieni să dezvolte profilul creștin al acestuia. Pentru Libanius și Iulian, Antiohia era un mare centru al elenismului, respectând vechi valori pe care ei le apără cu instrumentele avute la îndemână: retorica, filosofia și acțiunea politică. Ei nu par a fi intimidați în acțiunile lor de faptul că numărul creștinilor din Antiohia este în creștere, dar

simt că acest lucru amenință însăși esența elenismului antiohian. Comunitatea care avea să iasă învingătoare din această confruntare avea posibilitatea de a determina profilul metropolei.

Elementul iudaic. Complexitatea relațiilor dintre creștini și păgâni este determinată de existența unui al treilea element: cel iudaic. Teofil al Antiohiei îl utilizează, preluând argumentele apologetilor evrei și dezvoltând ideea continuității istorice și doctrinare între iudaism și creștinism pentru a demonta acuzațiile că creștinismul ar fi o religie nouă. Iulian Apostatul are în vedere existența elementului iudaic și se gândește cum anume să-l folosească pentru succesul politiciei sale religioase. Sfântul Ioan îi are în vedere în egală măsură pe păgâni și evrei antiohieni ca parteneri externi ai comunității creștine antiohiene. Imaginea creștinilor în ochii ambelor grupuri este pentru el la fel de importantă. Fără a avea în vedere prezența și influența elementului iudaic din Antiohia, nu vom putea înțelege complexitatea relațiilor dintre creștini și păgâni din Antiohia perioadei secolelor II-IV. Aproape în egală măsură, trebuie să ținem seama de elementul eleno-păgân dacă am încerca să definim relațiile dintre creștini și evrei în aceeași perioadă.

Împăratul. În perioada de care ne ocupăm când ideea separării între puterea politică și cea religioasă era cu totul străină, apartenența religioasă a împăratului determina masiv viața religioasă a Imperiului roman. Teofil a trăit în vremea unui împărat de la care se aşteaptă să nu permită persecuții împotriva Bisericii și pentru care se roagă. După Constantin cel Mare, Biserica a trăit mareala schimbare de a avea în rândurile sale, ca membru nominal sau pe facto pe imperator. Încercarea lui Iulian

de a reînvia elenismul și apostazia sa au fost un soc enorm pentru Biserică a și un coșmar de care s-a temut vreme de peste un secol după moartea Apostatului. Sfântul Ioan este pe deplin conștient că apelul episcopului său este adresat unui împărat creștin. Comunitatea în rândul căreia se afla împăratul avea sănsele cele mai bune să domine viața religioasă.

Atitudinea față de valorile elenismului. Față de zeități și doctrina păgână, atât Teofil cât și Sfântul Ioan au atitudini similare. Critica adusă de Sfântul Ioan păgânismului este similară celei formulate de Teofil două secole mai devreme: imoralitate, credință în zei falși, negarea proniei divine etc. și atitudinea față de educația păgână este similară. Pentru Teofil, autorii păgâni nu cunosc adevărul. Dacă pot fi găsite la ei urme de adevăr, acestea au fost furate din Scripturi inspirate ale profetilor. Sfântul Ioan spune: „Căci educația păgână, dezvoltând mult delir și deșertând asupra ascultătorilor multe lucruri zadarnice, îi sloboade cu mâinile goale, ei nedobândind niciun rod, mare sau mic.”⁷⁷¹ în comparație cu cuvântul lui Dumnezeu din Evangheliei. și totuși ambi datorează multe educației lor elenistice. Atitudinea lor față de educația păgână se înscrie în linia generală a atitudinii mai tuturor autorilor creștini: educația păgână este blamată și utilizată în același timp.

Divizările interne ale creștinilor. Chiar dacă Teofil face doar referiri pasagere la ereziile creștine, iar Biserica din vremea sa nu a fost divizată în două sau mai multe grupuri paralele, ci a existat o Biserica a Antiohiei și mai multe erezii și grupuri creștine, putem bănuia că în

771 De stat. I, 1, ed. rom., p. 65.

vremea sa, atitudinea față de iudaism a fost chestiunea în jurul căreia Biserica forma două opinii diferite. În vremea lui Iulian și a Sfântului Ioan, Biserica din Antiohia era divizată în mai multe grupuri cu ierarhie paralelă. Acest lucru a contribuit în mod sigur la complexitatea relațiilor dintre creștini și păgâni în perioada secolelor II-IV.

Personalități, grupuri și locuri reprezentative. Toate aceste trei elemente au contribuit semnificativ la conturarea profilului comunității creștine și a ellenismului. Teofil, Ioan, Diodor și Flavian pe de o parte, Iulian și Libanius de cealaltă parte au fost personalitățile care au purtat în confruntare comunitatea din care făceau parte. Filosofii pe de o parte și monahii pe de altă parte sunt exemple are grupurilor reprezentative. Locurile sacre ale fiecărei comunități – templul lui Apolo din Daphne sau mormântul Sfântului Babylas – au dat putere și identitate comunităților. Creștinismul antiohian a învățat repede că fără locuri sacre, identitatea nu-i este clar profilată.

DANIEL BUDA

Tablou cronologic

Începutul secolului al II-lea d. Hr.: s-a născut Teofil al Antiohiei, probabil în Mesopotamia, lângă Eufrat

162: Verus, asociat la domnie cu Marc Aureliu a sosit la Antiohia spre a pregăti o campanie împotriva parților

decembrie 165: forțele romane care au cucerit Seleucia pe Tigru au fost lovite de o epidemie de variolă

166: trei generali ai lui Verus l-au învins pe Vologases, regele parților

jurul anului 169: Teofil a ajuns episcop al Antiohiei

17 martie 180: a murit împăratul Marc Aureliu. Acest eveniment este amintit în Ad A.

17 iulie 180: a avut loc martiriul creștinilor din Scili la care Ad A. probabil că face aluzie

185: Sfântul Irineu al Lyonului a folosit Ad A. în lucrarea sa *Adversus haereses*

înainte de 188 Teofil al Antiohiei a trecut la cele veșnice

197: Tertulian a folosit Ad A. în lucrarea sa *Apologeticum*

197-198: Septimiu Sever a pornit de la Antiohia o cam-

panie împotriva parților

213: Tertulian a folosit Ad A. în lucrarea sa *Adversus Marcionem*

215: Caracalla a inițiat de la Antiohia discuții cu Imperiul Part în vederea unei posibile uniri

vara anului 216: pentru că negocierile au eşuat, Caracalla a pornit o campanie împotriva parților

230: a avut loc prima confruntare militară a romanilor cu perșii

primăvara anului 231: Severus Alexandru a plecat în fruntea unei campanii spre antipersane

primăvara anului 232: Severus a pornit în campania sa împotriva perșilor, cu armata împărțită în trei contingente

iarna anului 232-233: armata a revenit la Antiohia, cu împăratul Severus grav bolnav

255: Novatian a folosit Ad A. în lucrarea sa *De trinitate*

256: Antiohia este cucerită de perși

260: Antiohia este cucerită de perși

260-272: Antiohia s-a aflat sub controlul Palmyrei

275: Aurelian a recucerit Antiohia de la Zenobia a Palmyrei

mai 290: împăratul Diocletian se afla la Antiohia pentru a respinge o invazie a saracinilor

ianuarie anilor 297-298: Diocletian s-a aflat la Antiohia. A inaugurat palatul imperial construit de acesta la Antiohia

298: după ce Galeriu i-a învins pe perși într-o campanie, victoria a fost celebrată împreună cu Diocletian la Antiohia

ianuarie anilor 299-300: Diocletian s-a aflat la Antiohia

311-312: Maximin a ridicat o statuie-oracol a lui Zeus Philios la Antiohia

314: se naște Libanius la Antiohia

sfârșitul anului 324: a murit episcopul Filogonius al Antiohiei

începutul anului 325: a avut loc la Antiohia un sinod sub președinția lui Osiu de Cordoba. Eustațiu a fost transferat ca episcop de la Berea la Antiohia

327: au început la Antiohia lucrările de construcție a marelui biserici în formă octogonală

327-328: Eufronius a devenit episcop al Antiohiei

331 sau 332: s-a născut la Constantinopol Iulian, viitorul împărat apostat

vara și toamna anului 333: la Antiohia izbucnește foamea datorită prezenței trupelor romane care pregăteau o campanie antipersană

22 mai 337: Constantin cel Mare a murit la Nicomidia. Constantius a devenit împărat mai întâi în Răsărit iar apoi peste întreg imperiul

iarna anilor 338-339: Constantius s-a aflat la Antiohia pentru a pregăti o campanie împotriva perșilor

decembrie 338: a avut loc un sinod la Antiohia sub conducerea lui Eusebiu de Nicomidia care a formulat o serie de acuzații la adresa lui Atanasie al Alexandriei

339: Constantius a condus o campanie împotriva perșilor. Pentru că nu a întâmpinat mare rezistență și nu era pregătit pentru o înaintare în teritorul pers, a revenit la Antiohia

iarna anilor 339-340: Constantius s-a aflat la Antiohia începutul anului 340: a avut loc un sinod la Antiohia care l-a depus pe Atanasie al Alexandriei

vara anului 340: Constantius a condus o campanie împotriva perșilor. Spre iarnă a revenit la Antiohia

iarna anilor 340-341: Constantius s-a aflat la Antiohia

6 ianuarie 341: a fost sfântită la Antiohia marea biserică în formă octogonală

iarna anilor 341-342: Constantius s-a aflat la Antiohia

342: Ștefan a devenit episcop al Antiohiei

vara anului 342: Constantius a organizat o nouă campanie antipersană

iarna anilor 342-343: Constantius s-a aflat la Antiohia

343: a avut loc sinodul de la Sardica

vara anului 343: Constantius a organizat o expediție

antipersană care s-a dovedit a fi un succes

344: doi episcopi apuseni veniți la Antiohia au avut parte de înscenarea unui scandal sexual din partea lui Ștefan al Antiohiei

vara anului 344: Ștefan al Antiohiei a fost depus de un sinod ținut la Antiohia. A fost înlocuit de Leonțiu, un eunuc de origine frigiană

vara anului 344: perșii au pornit o campanie militară intrând pe teritoriul roman. Au dobândit victoria, dar cu multe pierderi. Retragerea lor s-a dovedit un dezastru

mai 345: Constantius a pornit o campanie împotriva perșilor

346: Constantius a construit un nou port la Seleucia Pieria pentru a spori fiabilitatea militară a Antiohiei ca metropolă

martie-aprilie 346: Sfântul Atanasie cel Mare a vizitat Antiohia spre a-și prezenta cauza în fața împăratului Constantius

348: Iulian și Gallus primesc permisiunea de a părăsi domeniul imperial Macellum din Capadoccia

346: Libanius se mută de la Constantinopol la Nicomidia

349: se naște la Antiohia Sfântul Ioan Gură de Aur

350: Aetius, arian extremist, a fost hirotonit diacon de Leonțiu al Antiohiei

350: a murit Constans

351: Constantius a rămas singur stăpânitor al Imperiului

15 martie 351: Gallus a fost numit caesar de către Constantius

cândva între 351-352: Iulian a părăsit în secret credința creștină sub influența filosofului Maximus din Efes

354: Libanius revine în Antiohia, orașul său natal

355: Gallus a fost executat de către Constantius

6 noiembrie 355: Iulian este numit caesar de către Constantius

sfârșitul anului 355: Constantius și Iulian au reconfirmat dreptul clerului antiohian de a fi scuțiți de serviciile municipale obligatorii

355-358: au loc la Antiohia negocieri romano-persane. Libanius le urmărește cu mare interes. Negocierile nu au adus pacea datorită pretențiilor teritoriale exagerate ale perșilor

356: Constantius a vizitat Roma și a fost intrigat de măreția păstrată încă de vechile credințe păgâne în vechea capitală

357: a murit episcopul Leonțiu al Antiohiei. A fost înlocuit de Eudoxiu

357: sinod al anomeienilor la Antiohia care a reconfirmat poziția lor extremă

3 iulie 357: Constantius a emis un decret care interzicea consultarea de către membrii curții a oracolelor, augurilor, sau a orice altă formă de divinație

31 iulie 357: Constantiu emite un decret împotriva oricăror forme de divinație. Păgânii din Antiohia au mult de suferit de pe urma aplicării cu zel a acestei legi

359: Constantius, speriat de succesele militare ale lui Iulian din Galia, i-a luat acestuia cele mai bune trupe

359: Șapor a invadat Mesopotamia. Constantius a ales să organizeze campania antipersană din Constantinopol, nu din Antiohia

februarie 360: Iulian este proclamat împărat de către trupele sale din Galia

360: Eudoxiu al Antiohiei a fost promovat episcop al Constantinopolului. A fost înlocuit de Meletie, transferat din scaunul episcopal de Berea. În același an a fost trimis în exil

360: Constantius s-a refugiat la Antiohia după ce a fost înfrânt de persi

iarna anilor 360-361: Constantius s-a aflat la Antiohia

361: Euzocius este ales episcop al Antiohiei

361: sinod arian la Antiohia care a emis un crez considerat a fi fost cel mai extrem de până atunci

3 noiembrie 361: a murit împăratul Constantius a murit la Mopsucre, lângă Tars

11 decembrie 361: Iulian a intrat triunfător în Constanținopol

mai 362: Iulian a pornit de la Constantinopol spre Antiohia

18 iulie 362: Iulian a intrat în Antiohia fiind primit cu ovații de mulțime

august 362: a avut loc sărbătoarea anuală a lui Apolo la Daphne, cu participarea lui Iulian Apostatul

362: sinod la Alexandria organizat de Sfântul Atanasie care a încercat să rezolve schisma din Biserica Antiohiei.

362: episcopul Lucifer de Calaris l-a hirotonit episcop pe Paulin pentru comunitatea eustațiană din Antiohia

22 octombrie 362: templul lui Apollo din Daphne a luat foc

decembrie 362 sau ianuarie 363: Iulian i-a martirizat pe soldații creștini Bonosus și Maximilianus

sfârșitul 362 sau începutul 363: a murit Felix, colaborator apropiat al lui Iulian

1 ianuarie 363: Iulian a sărbătorit la Antiohia intrarea sa în al patrulea consulat.

23 februarie 363: a murit Iulian, unchiul împăratului Iulian, în urma unei boli misterioase și cumplite

5 martie 363: Iulian a părăsit Antiohia plecând în campania împotriva perșilor

27 iunie 363: Iulian Apostatul este asasinat în timpul

campaniei antipersane. Jovian devine împărat

363: are loc la Antiohia un sinod care confirmă unirea dintre homeieni și gruparea lui Meletie al Antiohiei

sfârșitul anului 363: sfera de aramă, simbol al puterii imperiale a căzut de la statuia cezarului Maximianus. A fost interpretată drept semn al apropierii sfârșitului domniei lui Jovian

364: moare Jovian iar puterea este preluată de către Valens

365: Valens a emis un decret de retrimitere în exil a tuturor episcopilor care au beneficiat de amnistia dată de Iulian Apostatul. Meletie al Antiohiei pleacă în exil în Egipt

sfârșitul anului 371: Valens declanșează la Antiohia o persecuție împotriva oracolelor

373: Apolinarie de Laodicea își predica erezia la Antiohia, potrivit Fericitului Ieronim

375 sau 376: Apolinarie din Laodicea l-a hirotonit pe un oarecare Vitalis ca episcop apolinarist al Antiohiei

sfârșitul anului 375: păgânul Themistius, oratorul curții imperiale i-a cerut lui Valens să înceteze persecuția împotriva ortodocșilor

9 august 378: a murit Valens într-o luptă cu goții lângă Adrianopol

sfârșitul anului 378: Grațian a emis un edict care permitea revenirea episcopilor exilați. Meletie revine la An-

tiohia

19 februarie 379: Grațian l-a asociat la domnie pe Teodosie cel Mare

septembrie 379: Meletie a ținut un sinod cu 153 de episcopi la antiohia într-o încercare de a rezolva definitiv schisma antiohiană

27 februarie 380: Grațian, Valentinian al II-lea și Teodosie au emis decretul *Cunctus populos* prin care declară Ortodoxia religia oficială a Imperiului

aprilie 380: Meletie al Antiohiei a început, probabil, construirea unei biserici cruciforme unde urmau să fie așezate moaștele Sfântului Babylas

380: Sfântul Ioan Gură de Aur este hirotonit diacon

10 ianuarie 381: Grațian, Valentinian al II-lea și Teodosie au emis un decret care interzicea ereticilor să se adune în biserici

381: Meletie al Antiohiei a trecut la cele veșnice la Constantinopol în timpul sinodului II ecumenic. În locul lui a fost ales episcopul Flavian

iarna 381-382: secetă urmată de foamete la Antiohia

382: o lege dată de Teodosie pentru ducele de Osrhoene prevedea ca templele să rămână deschise, adunările, festivalurile și sărbătorile asociate cu acestea să continuie

383-384: Libanius primește titlul onorific de prefect al pretoriului

384: secetă, foamete și robele economice la Antiohia

385: Cynegius, prefect al pretoriului și creștin fervent vizotează Antiohia și-l primește cu mare cinstă pe Libanius

386: Sfântul Ioan Gură de Aur este hirotonit preot

386: Sfântul Ioan Gură de Aur a ținut un panegiric în cinstea lui Meletie al Antiohiei

386: Teodosie a ordonat ca păgânii din Egipt să-și aleagă un mare preot, în vreme ce ei aveau obligația să se ocupe de temple și de ritualurile acestora

386: Libanius i-a adresat împăratului Teodosie o scrisoare „despre situația templelor” în care se plânge de măsurile fără acoperire legală luate de creștini împotriva templelor din jurul Antiohiei

26 februarie 387: are loc la Antiohia „revolta statuilor”

15 martie 387: sosește la Antiohia o delegație trimisă de împărat

9 aprilie 387: sosește vestea că orașul Antiohia a fost iertat de către împăratul Teodosie

martie 387: s-au încheiat lucrările de pavare a bisericii „lui Babylas” în vremea episcopului Flavian

aprilie 388: păgânul Tațian îl înlocuiește în funcția de prefect al pretoriului pe creștinul Cynegius

388-389: Paulin episcopul grupării eustațienilor din Antiohia a trecut la cele veșnice

393: s-a stins din viață Libanius, ultimul mare reprezentant al elenismului din Antiohia

398: Sfântul Ioan Gură de Aur este ales arhiepiscop al Constantinopolului

403: Sfântul Ioan Gură de Aur este depus de sinodul de la Stejari

404: episcopul Flavian al Antiohiei trece la cele veșnice

404: Sfântul Ioan Gură de Aur este trimis în al doilea exil, la Cucuz în Armenia

14 septembrie 407: Sfântul Ioan Gură de Aur moare în drum spre al treilea exil

Lista episcopilor Antiohiei între anii 169-404

Teofil (c. 169 – c. 182)

Maximus I (182-191)

Serapion (191-211)

Asclepiades I Mărturisitorul (211-220)

Filetus (220-231)

Zebinus (231-237)

Babilas (237- c. 250)

Fabius (253-256)

Demetrius (c. 256-incert)

Pavel de Samosata (260-268)

Domnus I (268/269-273/274)

Timaeus (273/274-282)

Chiril I (283-303)

Tyranion (304-314)

Vitalius (314-320)

Filogonius (320-324)

Eustațiu (325-328)

Ierarhia homeiană (neoariană)

Paulinus de Tyr (329-330)

Eulalius (331-332)

Eufronius (332-333)

Flacitus (333-342)

Ștefan (342-344)

Leonțiu (344-358)

Eudoxiu (358-359)

Aniamus (359)

Euzoius (361-378)

Dorotei (378-381)

Gruparea meletiană

Meletie (359/360-381)

Flavian 381-404)

Ierarhia grupării eustațienilor

Paulinus (361/361-388/389)

Evagrius (388/389- 393)

Ierarhia apolinaristă

Vitalis (375 - ?)

Abrevieri

Ad A – Ad Autholycum
ATR – Anglican Theological Review
BGL – Bibliothek der griechischen Literatur
BKV – Bibliothek der Kirchenväter
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTR – Cristwell Theological Review
DTC – Dictionnaire de Théologique Catholique
GOTR – Greek Orthodox Theological Review
HTS – Harvard Theological Review
JBL – Journal of Biblical Literature
JThS – Journal of Theological Studies
MPG – Migne. Patrologia Graeca
PSB – Părinți și scriitori bisericești
Quasten - Quasten Johannes, *Patrology* vol. I: *The Beginning of Patristic Literature From the Apostolic Creed to Iraenaeus*, Notre Dame, IN, 2001
SC – Sources Chrétiennes
RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart
TrinJ – Trinity Journal
VC – Vigiliae Christianae
ZAC – Zeitschrift für Antike und Christentum
ZKG - Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW - Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

BIBLIOGRAFIE

I. Izvoare

Sfântul Ambrozie cel Mare, *Scrisori*, în PSB vol. 53, trad., introducere și note de ene Braniște, EIBMBOR, București, 1994.

Caesar, *The Civil Wars*, trad. A. G. Peskett, Loeb classical Library vol. 39, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 2006.

Cassius Dio, *Roman History*, ed. eng., p. 267-273, *The Loeb Classical Library* 82, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1917.

Cicero, *Letters to Atticus*, D. R. Shackleton Bailey (ed.), The Loeb Classical Library, vol. 8, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1999.

Clement Alexandrinul, *Exhortation to the Heathen, (Protrepticul)* 4, 52, 3, ANF vol. 2, Alexander Roberts și James Donaldson (editori), Michigan, 1989.

Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericăescă*, trad., note și comentarii de Teodor Bodogae, PSB, vol. 13, EIBMBOR, București, 1987.

Eusebius Werke, *Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischem Apparat*, J. Karst (ed.), GCS 20, Berlin, 1911.

— *Viața lui Constantin cel Mare*, 3, 59, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, trad. și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991

Filostorgiu, *Istoria bisericăescă*, ed. bilingvă, trad. de Dorin Garofeanu, studiu introd, tabel cronologic și note explicative de Dragoș Mîrșanu, Ed. Polirom, Iași, 2012.

Iosif Flaviu, *The Jewish War*, Books I-II, 3,8, trad. de H. St. J. Thackeray, The Loeb Classical Library 203, 1997.

Fericitul Ieronim, *Die Chronik des Hieronymus*, Eusebius` Werke VII, GCS 23, (ed. R. Helm), GCS 23, Berlin, 1956.

— *Despre bărbății iluștri și alte scrisori*, introducere, trad. și note de Dan Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997.

— *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, în CSEL, vol. LIV-LVI/2, Isidorus Hilberg (ed.), Wien, 1996.

Ioan Gură de Aur, *Omulii la statui*, 2 vol., Tradiția creștină vol. 12-13, trad. de Adrian Podaru, Polirom 2011.

— *Acht Reden gegen Juden* 6, 6, introd. de Rudolf Brändle, trad. De Verena Jeghler-Bucher, BGL vol. 41, Stuttgart, 1995.

— *Homilies to Colossians* VII, NPNF 113, Grand Rapids, 2002.

Julian Apostata, *Der Barthasser*, trad. Marion Giebel, Stuttgart, 1999.

Lactantius, *Instituțiile divine*, trad. Petru Pistol, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004.

Libanius. Kaiserreden, eingeleitet, übersetzt u. kommentiert von G. Fatouros, T. Krischner, u. W. Portmann, Stuttgart, BGL 58, 2002.

Pausanias, *Description of Greece*, 6, 2, 7, trad. de W. H. S. Jones și H. A. Ormerod, *The Loeb Classi-*

cal Library vol. 297, Harvard University Press, Cambridge MA, London, 1935.

Socrate, *Historia Ecclesiastica* în LNPF, vol. 202, translated Philip Schaff and Henri Wace, Michigan, 1989, p. 1-190.

Sozomen, *Historia Ecclesiastica* în LNPF, vol. 202, translated Philip Schaff and Henri Wace, Michigan, 1989, p. 191-427.

Malalas Ioan, *The Chronicle of John Malalas*, a translation by Elisabeth Jeffreys, Michael Jeffrey and Roger Scott with Brian Croke, Jenny Ferner, Simon Franklin, Alan James, Douglas Kelly, Ann Moffat, Ann Nixon, Australian Association for Byzantine Studies, *Byzantina Australiensis* 4, Melbourne, 1986.

Marcellinus Ammianus, *Istorie romană*, studiu introductiv, note și traducere de David Popescu, Ed. științifică și enciclopedică, București 1983.

Sozomen, *Istoria bisericească*, ed. eng. LNPF, translated by Philip Schaff and Henry Wace, Michigan, 1989, p. 191-427.

Strabo, *Geografia*, ed. eng. *The Loeb Classical Library*, vol. 241, ed. de Jeffrey Henderson, trad. de Horace Leonard Jones, Harward University Press, Cambridge MA, London, 2006.

Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic* în *Apologeți de limbă greacă*, trad., introducere, note și indice de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, p. 267-365.

— *Către Autolic. Apologie în trei cărți de Teofil, episcopul Antiohiei*, trad. și studiu de St. G. Brădășteanu, București, 1906.

— *Ad Autholicum*, text and translation by Robert M. Grant, Oxford, 1970.

Theophili Antiochieni ad Antolycum, Patristische Texte und Studien 44, M. Markovich (ed.), Berlin, N. Y., 1995.

Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus, (G. Bardy, J. Sender ed.), SC 20, Paris, 1948.

Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolokus, zwei verbesserte Aufgabe von A. di Pauli, J. Leitl (ed.), BKV 14, Kempten-München, 1913.

Libanius, *Antiochikos (Oratio XI)*. Zur Heidnischen Renaissance in der Spätantike, übersetzt u. kommentiert von Georgios Fatouros u. Tilman Krischer, Verlag Turia&Kant, Wien, Berlin, 1992.

— *Autobiography*, secțiunea 254 în *Autobiography and Selected Letters*, vol. I, Loeb Classical Library 478, Cambridge, Massachusetts, 1992.

— Libanios, *Briefe in Auswahl*, G. Fatouros/T. Krischer, München, 1980.

Sozomen, *Historia Ecclesiastica* în LNPF, vol. translated by Philip Schaff and Henry Wace, Michigan, 1989, p. 1-190.

Zosimos, *Historia nova*, ed. germ. *Neue Geschichte* în *Bibliothek der griechischen Literatur*, vol. XXXI, Otto Veh (ed.), Stuttgart, 1990.

II. Lietratură secundară

Altaner Berthold, Stüber Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, ed. a 8-a, Herder, 1978.

Armstrong C. B., *The Synod of Alexandria and the*

Schism of Antioch in A.D. 362 în JThS 22 (1920-1921), p. 206-221; 347-365.

Attwater Donald, *St. John Chrysostom. Pastor and Preacher*, London, 1959.

Bardenhewer Otto, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1. Band: *Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, 1902.

Bardy G., *Théophile d'Antioch* în DTC vol. XV, 1, col. 530-536.

Bergjan Silke Petra, *Flavian von Antiochien* în RGG vol. 3, p. 154.

Berry C. Everett, *How the Post-Apostolic Church responded to Government: gleaning public do's and don'ts from the second-century Apologists* în CTR, n.s. Fall 2007, p. 53-67.

Bosch C., *Die kleinasiatische Münzen der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1931, p. II, vol. 1.

Bosinis Konstantinos, *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Mandelbachtal - Cambridge, 2005.

Bousset W., *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen*, în Nachrichten Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1915.

Brändle Rudolf, *Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformer – Märtyrer*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1999.

Brennecke Hanns Christoph, *Acacius von Caesarea* în RGG (4), vol. I p. 95, col. I.

Brinkerhoff D. M., *A Collection of Sculpture in Classical and Early Christian Antioch*, New York, 1970.

Brown Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, 1992.

Browning Robert, *The Riot of A. D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Clarques in the Later Empire* în *The Journal of Roman Studies* 42 (1952), p. 13-20.

Buda Daniel, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustatiu al Antiohiei până la Nestorie*, ed a doua, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2012.

— *Antiohia prenieceană. O istorie a creștinismului din Antiohia în perioada primară*, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2014.

— *Aspects of Demomology in the text „On The Belly-Myther” of Endor by St. Eustathius of Antioch* în *Teologia*, 57:4, 2013, p. 171-181.

— *Despre planul lui Constantin cel Mare de a construi locașuri de cult creștine pronind de la situația din Antiohia în Credință și libertate. Coordinatele politicii religioase creștine a împăratului Constantin cel Mare*, Ed. Andreiana, Ed. Astra, Sibiu, 2013, p. 151-167.

— *Când și ce de a fost depus Sfântul Eustatiu al Antiohiei?* în *Anuarul academic al Facultății de Teologie*, Sibiu, 2002-2003, 161-183.

— *Antiohia în corespondența Sfântului Vasile cel Mare* în vol. Însemnatatea vieții și operei Sfântului Vasile cel Mare pentru misiunea și slujirea Bisericii (Ioan Mircea Ielciu, Daniel Buda, editori), Ed. ASTRA Museum, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, p. 345-362.

Campbell S., *The Mosaics of Antioch*, Toronto, 1988.

Corcoran S., *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pro-nouncements and Government A.D. 282-324*, Oxford, 2000

Clausen O., *Die Theologie des Theophilus von Antiochien*, în ZNW 46 (1903), p. 264-278.

Cribione Rafaela, *The School of Libanius in Late Anti-que Antioch*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.

Cross F. L., *The Early Christian Fathers*, London, 1960.

— *The Council of Antioch in 325 A.D.* în *Church Quar-terly Review* 128 (1939), p. 49-76.

Curry Carl, *The Theogony of Theophilus* în VC 42 (1988), p. 318-326.

Danièlou Jean, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. II: *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London, 1973.

Dauphin C., *Mosaic Pavements as an Index of Prosper-ity and Fashion*, Levant 12 (1980), p. 112-134.

Dodd C. H., *The Bible and the Greeks*, London, 1935.

Downey Glanville, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton Uni-versity Press, 1961.

— *Ancient Antioch*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

— *The Size of the Population of Antioch*, în TAPhA 89 (1958), p. 84-91.

Drewery Benjamin, *Antiochien* în TRE vol. III, p. 103-113.

Elm Susanna, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, University of California Press, 2012.

Eltester W., *Die Kirchen Antiochias in IV. Jahrhundert*
în *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*
36 (1937), p. 251-286.

Fatouros Georgios, Tilman Krischer, Werner Portmann,
Einleitung în Libanios. Kaiserreden, Stuttgart,
BGL 58, 2002, p. 1-16.

Fecioru Dumitru, *Introducere la Trei cărți către Autolic*
în *Apologeți de limbă greacă*, trad., introducere,
note și indice de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bu-
curești, 1980, p. 269-281.

Gabor Adrian, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel*
Mare, Ed. Bizantină, București

Geffcken J., *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902.

____ *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, Berlin, 1907.

Gelzer H., *Sextus Julius Africanus und die byzantinische*
Chronographie I, 1880.

Good Deirdre, *Rhetoric and Wisdom in Theophilus of*
Antioch, în ATR 73:3, 1991, p. 323-330.

Goodspeed E. J., *The Formation of the New Testament*,
1926.

____ *A History of Early Christian Literature*, Chicago,
1966.

Grant Robert M., *The Bible of Theophilus of Antioch* în
JBL 66:2, 1947, p. 173-196.

____ *The Problem of Theophilus* în HTS 43:3, 1950, p.
179-196.

____ *The textual tradition of Theophilus of Antioch* în V.
C. , 6:3, 19752, p. 146-159.

____ *Theophilus of Antioch to Autolycus* în HTS 40:4,
1947, p. 227-256.

____ *Retractatio* în HTR, 45:2, 1952, p. 135.

____ *Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III* în

VC 12:3; 1958, p. 136-144.

— *Introduction* la vol. *Ad Autolycum*, Oxford, 1970, p. IX-XXVI.

— *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus*, în V.C. 13:1, 1959, p. 33-45.

Ginzberg L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Berlin, 1900.

Giet S., *Basile de Césarée: Homélie sur l`Hexaémérom*, Paris, 1950.

Gignoux P., *Introduction* la *Homélies de Narsai sur la Crédation*, Patrologia Orientalis XXXIV, 3, 4, 1968.

Gwatkin H. M., *Studies of Arianism*, p. Ed. 2, Cambridge, 1900.

Haeling Raban von, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie*, Bonn, 1978.

Harich-Schwarzbauer Henriette, *Libanios* în RGG vol. 5, p. 304.

Harnack Adolf von, *Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Abtiochien*, Texte und Untersuchungen I,4, Leipzig, 1883.

— *Theophilus von Antiochia und das Neue Testament* în ZKG 11 (1889-1890), p. 1-21

Heimgartner Martin, *Theophilus* în RGG (editia a 4-a), vol. 8, p. 339.

Heintzel E., *Hernogenes der Hauptvertreter des philosophischen dualismul in der alten Kirche*, Berlin 1902.

Hitchcock F. R. M., « Loofs` Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus » în JThS 38,

1937, p.125-143.

Holl K., *Fragmente vornicänische Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Texte u. Untersuchungen XX, 2, Leipzig 1889.

Hunter David G., *Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem* in StPatr. 22 (1989), p. 129-135.

Jaeger Werner, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin, 1963.

Jansma T., *L'Hexaméron de Jacques de Sarug*, in *L'Orient Syrien*, 4 :2, 1959, p. 135-142.

Jones A. H. M., *The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity* in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, A. Momigliano (ed.), Oxford, 1964, p. 17-39.

Juncker Günther, *Christ as Angel: The Reclamation of a primitive title* in *TrinJNS* 15 (1994), p. 221-250.

Kidd B. J. , *A History of the Church to A.D. 461*, Oxford, 1922.

Kirk K. E., *Some Principles of Moral Theology*, Londra, 1920.

Kelly, J. N. D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*, London, 1995.

_____, *Early Christian Creeds*, Londin, 1950.

Kraeling C. H., *The Jewish Community of Antioch* in *JBL* 51 (1932), p. 130-160.

Liebesschuetz J. H. W. G., *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.

Loofs Friedrich, *Theophilus von Antiochien Adversus*

Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, Texte u. Untersuchungen 46, 2, Leipzig, 1930.

— *Paul de Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und dogmengeschichte*, (Texte und Untersuchungen, vol. 44), Leipzig, 1924.

Lossky Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

Marcus, R. A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.

Marica A., *Classica et orientalia*, 3: *La chronologie des dernières années de Caracalla*, în *Syria* 34 (1957), p. 297-302.

Martin J., *Antike Rhetorik: Technik und Methode*, München, 1974.

Meeks Wayne A. and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four Centuries of the common era*, Missoula, 1978.

Meunier Bernard, *Accès au salut, accès à Dieu : positions patristiques* în *Théophilon*, 1997, II-2, p. 257-275.

Moore G. F., *Judaism in the Age of the Tannaim*, vol. I, Cambridge, 1927.

Moreschini Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009.

Markschies Christoph, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, C. H. Beck Verlag, München, 2006.

Mayer Wendy, Pauline Allen, *The Churches of Syrian Antioch (300-638)*, Leuven, 2012

Nautin P., *Notes critiques sur Theophile d'Antioche Ad*

Autolycum Lib. II în VC. 11:4 (1957), p. 212-225.

— *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2, 13* în VC 27 (1973), 165-171.

Nock A. D., *The Praises of Antioch* în *Journal of Egyptian Archeology* 40, 1954, p 76-82.

— *The Genius of Mithraism*, în *JRS* 27 (1937), p. 154-171.

Ogara F., *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio* în *Gregorianum* 35 (1944), p. 74-102.

Otto I. C. T., *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, Jena, p. 278-324.

D. W. Palmer, *Atheism, Apologetic and negative theology in the Greek apologists of the second century* în VC 37 (1983), p. 234-259.

Papadopoulos G. Stylianos, *Patrologie, vol. I*, trad. de Lector Dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2000.

Parsons Stuart E., *Coherence, Rhetoric, and Scripture in Theophilus of Antioch's Ad Autholycum*, în GOTR, 53: 1-4, 2008, p. 155-222.

Paverd Frans van der, *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues, An Introduction*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1991.

Petit Paul, *Libanius et la vie municipale à Antioche au I^e siècle après Jean Chrysostome*, Paris, 1955.

— *Libanius et la vie municipale à Antioche au I^e siècle après Jésus-Christ*, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, bibliothèque d'archéologie et d'histoire 62, Paris, 1955.

— *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté*

et ses élèves au Bas Empire, Paris, 1956.

Peter H., *Wahrheit und Kunst: Geschichtsschreibung und Plagiat im klassischen Altertum*, 1911.

Pharr C. (ed.), *The Theodosian Code and Novels*, Princeton, 1952.

Pietri Charles, Ch. Marksches, cap. III *Eine neue Geographie in Die Geschichte des Christentums*, vol. II *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Herder, 2005, p. 55-155.

Piganiol André, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947.

Pilhofer P., art. *Theophilus von Antiochien* în LACL, p. 602-603.

Podaru Adrian, *Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat în Omiliu la statui*, 2 vol., Tradiția creștină vol. 12-13, trad. de Adrian Podaru, Polirom 2011, p. 17-57.

Puech A., *Les apologistes grecques du II-e siècle*, Paris, 1912, p. 207-227.

Ritter, Adolf Martin, *Studia Chrysostomica*, trad., studiu introductiv și note de Daniel Buda, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007.

Salzman M., *Superstitio in the Codes Theodosianus and the Persecution of the Pagans* în V.C. 41: 1987, p. 172-188.

Sanday W., *A Commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch* în *Studia Biblica*, 1885, p. 98-101.

Sandwell Isabella, *Outlawing Magic or Outlawing Religion? Libanius and the Theodosian Code as Evidence for Legislation Against <Pagan> Practices* în W. V. Harris, *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*,

Brill, Leiden, Boston, 2005, p. 87-123.

Schoedel William R., *Theophilus of Antioch: Jewish Christian?* in *Illinois Classical Studies* 18 (1993), p. 279-297.

Schultze V., *Altchristliche Städte und Landschaften III. Antiocheia*, Gütersloh, 1930.

Seeberg E., *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325*, Berlin, 1913.

Seek, Otto, *die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig, 1906.

Shepardson Christine, *Controlling Contested Places : LAte Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, University of California Press, 2014.

Stein E., *Geschichte des spätromischen Reiches*; vol. I: *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476)*, Viena, 1928.

Rogers Rick, *Theophilus of Antioch. The Life and Thought of a Second-Century Bishop*, Lanham, Maryland, 2000.

Tabor James D., *The Theology of Redemption in Theophilus of Antioch* in *Rstauration Quarterly* 18:3, 1975, p. 159-171.

Thom Johan C., *The Journey Up and Down: Pythagora in Two Greek Apologists*, in *Church History* 58:3, 1989, p. 299-308.

Quasten Johannes, *Patrology* vol. I: *The Beginning of Patristic Literature From the Apostolic Creed to Iraenaeus*, Notre Dame, IN, 2001.

Vorst N. Zeegers-Vander, *Les citations des Poètes Grecs chez les Apologistes chrétiens du IIe Siècle*, Louvain, 1972.

— *La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche*, în VC 30, 1976, p. 258-267;

— *Satan, Eve et le serpent chez Théophile d'Antioche* în VC 35, 1981, p. 152-169.

Wallace-Hadrill D. S., *Christian Antioch. A Study of early Christian thought in the East*, Cambridge, 1982.

Wallraff Martin, *The Beginnings of Christian Universal History From Tatian to Julius Africanus* în ZAC, 14: 2010, p. 540-555.

Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berlin, 1941.

Wiener Hans-Ulrich, *Iulian* în Împărați romani (ed. Manfred Clauss), trad. din germ. de Adolf Armbruster, Ed. Enciclopedică, București, 2001, p. 384-392.

— *Libanius und Julian: Studien zum Verhältnis von Rhetoric und Politik im vierten Jhd. Nach Christus*, München, 1995.

Wietzmann Kurt, *The Iconography of the Reliefs from the Martyrion, Antioch-on-the-Orontes* 3, p. 135-149.

Wilken Robert L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th Century*, Berkeley, Los Angeles, London, 1983.

Wilson R. McL., *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26*, în *Studia Patristica* 1, Texte u. Untersuchungen 63 (1957), p. 429-438.

Zahn Theodor, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III*, 1884.

Așa cum arată titlul prezentului volum, în cuprinsul acestuia îmi propun să mă ocup de relația dintre creștini și păgâni în Antiohia în secolele II-IV. Deși titlul vorbește doar despre relația dintre creștini și păgâni, din cuprinsul și concluziile lui reiese că raporturile dintre aceste două comunități religioase din Antiohia, din perioada mai sus indicată, nu pot să fie înțelese corect fără luarea în considerare a unui al treilea element, anume cel iudaic. Subtitlul relevă faptul că nu va fi vorba de o prezentare liniară a întregii istorii a relațiilor creștino-păgâne, ci îmi propun analizarea a trei exemple sau cazuri punctuale: relația dintre creștini și păgâni în Antiohia sfârșitului secolului al II-lea, așa cum reiese din lucrarea apologetică *Ad Autholycum* a lui Teofil al Antiohiei; relațiile dintre împăratul Iulian Apostatul și creștinii antiohieni în perioada cât acesta a stat la Antiohia pregătind campania împotriva persilor (iulie 362-martie 363); modul în care Sfântul Ioan Gură de Aur, pe atunci preot la Antiohia și Libanius, celebru retor antiohian păgân, prezintă inițiativele creștine respectiv păgâne de apărare a orașului în fața lui Teodosie cel Mare după ce statuile familiei imperiale au fost distruse în 387 de o revoltă spontană din Antiohia pornită de la aflarea veștii că asupra orașului s-au impus noi taxe.

Nădejdea mea este că cei care vor lectura acest volum vor fi convinși că a fost o decizie corectă și susținută științific să definesc, în subtitlul acestuia, drept „complexă” relația dintre creștini și păgâni în metropola Antiohiei secolelor II-IV. Complexitatea acestor relații reiese dintr-o multitudine de factori. Voi aminti aici doar câțiva dintre ei, sper, cei mai importanți: contactul dintre mesajul Evangheliei și lumea greco-romană cu religiile și filosofia, cu logica și retorica ei; atitudinea responsabililor politici de diferite nivele față de religios; existența elementului iudaic cu rol de asemenea complex, de concurrent, de adversar, de mediator, de orientare sau de furnizor de experiență și argumentație; diviziunile și ereziile existente între creștini; diversitatea lumii păgâne; credința, personalitatea, talentul și viziunea liderilor religioși și politici creștini și păgâni; coeziunea dintre diferite grupuri determinante din interiorul Bisericii respectiv a cultelor și școlilor filosofice și marea masă a credincioșilor.



ISBN: 978-973-595-749-0